au-delà de ce qui a pu être pensé et codifié. Dans le livre I du *Capital*, les passages sur le fétichisme de la marchandise ne font pas que mettre en lumière la transmutation de rapports sociaux en rapports entre les choses. Si l'on y prête bien attention, ils tentent à la fois d'élucider les investissements de la pensée dans les choses (un certain mode de fonctionnement du symbolique) et les lignes de fuite chrétiennes bourgeoises qui en résultent pour arriver à déceler les pièges du solipsisme et les conditions d'une libération communicationnelle de l'action et de l'activité consciente[8]. En filigrane, Marx s'efforce de dépeindre des relations sociales qui permettent l'épanouissement de l'intersubjectivité dans un contexte de dépassement du rapport d'indifférence-domination à l'altérité et au monde. La remise sur ses pieds de la dialectique hégélienne apparaît, en ce sens, comme le prolongement au niveau de la logique du concept de l'œuvre critique accomplie partiellement au niveau de la logique objective (de l'être et de l'essence). Il ne s'agit plus de mettre fin à la distance entre la réalité et le concept ou encore de réintégrer l'altérité de l'autre dans l'Esprit, il s'agit au fond de redonner explicitement à la conceptualisation toutes ses dimensions relationnelles (d'ouverture aux autres et au monde). A ce niveau, Marx préfigure donc la critique heideggerienne de la fermeture logique et des dispositifs cognitifs qui empêchent de penser les rapports au monde et l'activité de la pensée elle-même. A sa manière, souvent indirecte, il met en question toute une conception de la rationalité et par contrecoup toute une tradition théorique en invitant par là même à la retravailler. Sans doute ne trouve-t-on pas chez lui la vigueur que met Heidegger à dépister dans des temps très reculés l'emprisonnement ontique de la pensée, on peut toutefois apprécier qu'il donne des armes contre tout déterminisme historique rétrospectif (rétro-projection du présent sur le passé) en montrant comment les antécédents (historico-génétiques) de la société bourgeoise sont intégrés et redimensionnés dans l'ensemble organisé du capitalisme. L'histoire de l'oubli de l'être, pour reprendre le vocabulaire de Heidegger, n'est pas linéaire, elle est au contraire pleine de failles, déroutante et déconcertante, ce qui permet justement de la questionner sans se laisser

8. Pour éviter toute méprise, il faut signaler ici qu'il ne s'agit pas de remplacer le sujet par la communauté de communication et son *a priori*, comme chez Karl Otto Apel, in *Transformation der Philosophie, 2 vol.*, Frankfurt am Main, 1976, mais de retrouver la présence-absence de l'autre et de l'horizon mondain dans toutes les manifestations de l'individu. Voir à ce sujet Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, 2e éd., Berlin, 1981.

prendre à la réélaboration systématique qu'opère sur elle la société capitaliste pour la faire autre.

Par des voies qui leur sont tout à fait propres la critique de l'économie politique et la destruction de l'ontologie en arrivent à la même mise en question des modes de fonctionnement réifiants de la pensée. Aussi bien n'y a-t-il rien d'étonnant à ce que l'on rencontre simultanément chez Marx et Heidegger une théorisation critique de la représentation *(Vorstellung)* et de son rôle dans l'organisation des rapports aux choses et au monde. Heidegger montre que la représentation est une manifestation du subjectivisme qui tend à donner aux étants un statut d'objectivité et de positivité destiné à en faire des choses existantes pour le vouloir du vouloir, à la fois rassurantes dans leur inertie ontique et utilisables à loisir. La représentation se présente ainsi comme un moyen de conquête et de mise en ordre des étants dans le but de les enfermer dans des systèmes totalisants. La représentation se donne, certes, pour une activité de rapprochement de l'objet, d'assimilation de ses caractéristiques, mais derrière cette modestie apparente elle procède à des classements et des appréciations *(Wertschätzung)* renvoyant aux valeurs du vouloir (ou de la volonté de puissance). La représentation ne doit pas être saisie comme pure activité de connaissance, elle a des aspects pratiques qui la relient à l'activité *poietique* des hommes et à leur recherche nihiliste de l'exploitation du monde. Le travail de la représentation participe par conséquent d'une entreprise d'occultation de la vérité comme dévoilement, comme éclaircie de l'être ou comme avènement *(Ereignis)*. Il clôture l'espace et le temps en les réduisant à des successions et à des séries homogènes où se déploient les activités humaines et les étants qui leur correspondent. La conception marxienne de la représentation part, elle, de prémisses sensiblement différentes puisqu'elle interroge d'emblée la synthèse sociale (pour reprendre un terme d'Alfred Sohn Rethel)[9] qui sous-tend l'activité de représentation. L'intentionnalité de la conscience individuelle et ses projections représentatives sont saisies essentiellement comme la manifestation des relations marchandes en tant que relations réunissant les individus par l'intermédiaire de leur opposition et de leur séparation dans l'échange de valeurs. La synthèse sociale coupe par-là l'activité consciente de ses sources communicationnelles et la conduit elle-même

9. Cf. les ouvrages d'Alfred Sohn-Rethel, *Waren und Denkform*, Frankfurt am Main, 1978 ; *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthese,* Frankfurt am Main, 1972 ; *Soziologische Theorie der Erkenntnis,* Frankfurt am Main, 1985.

à se situer comme prestation subjective isolée dans des échanges réifiés. Comme le dit Marx, ce sont les choses (les marchandises) qui semblent entretenir des relations sociales par-dessus les sujets de l'échange, parce que la socialité est extérieure à ceux qui la portent. Subjectivisme et objectivisme se conditionnent réciproquement dans les développements infinis de représentations décalées par rapport à leurs propres conditions de production. Aussi bien, ces représentations subjectives sont-elles largement impuissantes à cerner le jeu des relations des rapports sociaux dans lequel elles sont entraînées. Elles doivent se soumettre selon Marx à des schémas d'orientation qui sont de véritables mises en scène, cristallisées et récurrentes des rapports sociaux entre les hommes et des rapports sociaux entre les choses : la *Vorstellung* cède la place à la représentation d'un théâtre d'êtres enchantés, Monsieur le Capital, Madame la Terre *et al.,* la *Darstellung* de la *saga* de l'accumulation du Capital. Selon les termes d'A. Sohn-Rethel, c'est l'abstraction de l'échange qui porte la socialisation. Les régularités de l'interaction, les régulations des communications se conforment moins à des normes socialement contrôlées qu'à des automatismes nécessaires aux échanges de valeurs, ce qui signifie en réalité que les normes s'adaptent non à la multilatéralité des échanges symboliques, mais à l'unilatéralité des appréciations de valeur. L'activité ne se manifeste pas dans sa polymorphie et dans ses caractéristiques dialogiques (dans les relations au monde et à l'altérité), mais comme polarisation autour du travail, comme activité instrumentale s'assimilant la valeur en tant que finalité et comme *modus operandi.* Sous cette dominance, la société apparaît comme marquée par l'action et la combinaison d'abstractions réelles, de formes intellectuelles objectives qui se donnent pour les coordonnées dynamiques, mais « naturelles » des actions individuelles. La pensée abstraite des consciences individuelles (la *Denkabstraktion)* qui repose sur la représentation *(Vorstellung)* sépare et réifie parce qu'elle ne peut que se soumettre, dans ce contexte, aux abstractions réelles en les prenant pour le champ de la conceptualisation.

Après cette reconstitution des vues de Heidegger et de Marx sur la représentation, il serait tentant de conclure à la supériorité de la conception marxienne et de chercher les raisons des limites de Heidegger dans l'absence d'une problématique de la société. Il faut, toutefois, se garder d'aller trop vite en besogne, car plutôt que d'une absence du social dans la thématique heideggérienne il faudrait parler de sa présence ambiguë. A partir du tournant (la *Kehre)* Heidegger est tout à fait conscient que l'être-là *(Dasein)* dans son rapport aux

étants et au voilement-dévoilement de l'être ne peut être interprété selon des modèles inspirés de près ou de loin par l'individualisme méthodologique[10]. La conscience humaine ne peut être saisie comme réflexivité ou autoréflexion *(Selbstreflexion)* qui, se prenant elle-même comme objet, se donne elle-même les moyens de prendre possession du monde objectif en le constituant. C'est pourquoi l'herméneutique heideggérienne se présente essentiellement comme travail dans et sur le langage en tant que sédimentation des rapports au cèlement-décèlement de l'être au-delà de toutes les illusions de la présence à soi[11]. C'est la langue qui parle à travers les hommes et non ces derniers qui en s'unissant constituent la langue. Plus précisément, par l'intermédiaire de la langue, l'être se manifeste et se dérobe aux hommes en des énoncés qu'ils ne peuvent jamais s'approprier définitivement, ni saisir univoquement dans leurs significations. La langue, bien que frappée au coin par l'ontisme de la métaphysique, véhicule en fait une activité symbolique qui déborde les confrontations du sujet et de l'objet et la pensée substantialiste. Le symbolique apparemment le plus figé, déposé dans les choses et fixé dans les consciences, peut toujours être renvoyé à l'imaginaire, notamment à l'invention langagière, qui en constitue le terreau nourricier[12]. En d'autres termes, il peut être déconstruit dans sa

10. Voir en particulier la *Lettre sur l'humanisme* et le livre sur Nietzsche.

11. La critique de l'illusion de la présence à soi et de l'autoréflexion n'est pas pour autant négation complète de toute forme de conscience individuelle, de familiarité avec soi-même ou de spontanéité. Elle est essentiellement mise en question de la prétention de la conscience à se prendre originairement comme son propre objet et à fonder sur cette transparence supposée du sujet à lui-même et sur la maîtrise de soi qui en résulterait, les relations aux autres et au monde. Le sujet ne possède pas sa propre conscience, il lui faut la mettre à l'épreuve comme individu jeté dans le monde qui doit se saisir et se projeter dans la confrontation avec les autres. Comme l'a très bien montré Ernst Tugendhat dans *Selbstbewusstein und Selbstbestimmung,* Frankfurt am Main, 1981, la conscience individuelle n'est pas primairement intentionnalité, mais activité propositionnelle liée à l'interaction et au langage : elle ne peut se développer que dialogiquement dans la trame de la langue. Il ne faut toutefois pas en conclure qu'elle est un pur produit de la communication et des systèmes de différences qui s'expriment au niveau du signifiant dans les codes langagiers. Ni la communication, ni les codes ne peuvent produire le sens à eux seuls, ils ont besoin pour cela de l'intervention sauvage, extra-linguistique des individus qui reprennent en le modifiant ce qu'on leur transmet pour en faire des sujets socialisés. C'est en ce sens que Heidegger peut faire référence au langage comme dit poétique qui révèle les hommes à eux-mêmes en tant qu'étants et rapports aux étants (cf. 3 : Der Ursprung des Kunstwerkes, dans *Holzwege,* Frankfurt am Main, 1980, 6e éd.).

12. Voir à ce sujet Hermann Mörchen, *Die Einbildungskraft bei Kant,* 2e éd., Tübingen, 1970. Si la langue parle à travers les hommes, il faut bien faire attention à ne pas transformer la langue en substitut du sujet en oubliant que les hommes aussi font parler la langue en inventant et en réinventant sans cesse le symbolique dans leurs échanges.

consistance et dans sa réalité massives et restitué à la dramaturgie sociale et aux relations au monde qu'il prétend clôturer. Heidegger, de ce point de vue, invite à explorer encore un peu plus loin les thèmes marxiens du fétichisme de la marchandise et de la fantasmagorie sociale en combinant à cet effet une analytique de l'imposition du sens par le capital avec une archéologie de la distorsion des significations dans le langage. Les abstractions réelles, c'est-à-dire les représentations sociales cristallisées et solidifiées peuvent être ainsi comprises dans leur pluridimensionnalité latente et donc remises en mouvement dans une temporalité qui n'est plus linéaire (simultanéités complexes au lieu de simples rapports de succession et de reproduction élargie du même). La fascination qu'exercent les choses sociales (sensibles, suprasensibles selon Marx) peut par-là être pensée comme relevant d'une pluralité d'investissements sans cesse réélaborés pour les aligner les uns sur les autres. L'importance de la réflexion heideggérienne sur tous ces points est, il est vrai, trop souvent masquée par l'ambiguïté qui caractérise sa conception de l'histoire. A la limite, l'histoire de l'oubli de l'être ou l'envoi historial apparaissent comme inaccessibles à des échanges entre l'imaginaire social et les mises en rapport à l'être (à ses différences avec les étants), c'est-à-dire inaccessibles à ce que Marx essaie de cerner comme le métabolisme des hommes et de la nature. On risque sur cette voie de considérer que seul l'être fait l'histoire et d'en faire de nouveau une substance absolue qui régit la marche de l'humanité. La critique de l'ontologie traditionnelle peut donc se renverser, si l'on y prête pas suffisamment attention, en ontologisme, cet ontologisme satisfait que dénonce Adorno dans la *Dialectique négative*. Certes, que cela aille contre les intentions avouées de Heidegger, il suffit pour s'en convaincre de voir à quel point ce dernier est soucieux de ne pas tomber dans une thématique générale de l'être en se déplaçant conceptuellement de l'être vers l'*Ereignis* (l'avènement ou l'événement appropriant). Mais cela n'empêche pas que l'ambiguïté se reproduise sans cesse en raison d'une interprétation du langage qui exclut largement ses aspects propositionnels et communicationnels, imaginatifs et normatifs, c'est-à-dire les aspects qui le lient le plus directement aux activités sociales. Le langage est bien appréhendé dans ses caractéristiques supra-individuelles, mais celles-ci ne sont pas rapportées à leurs composantes dialogiques, ni non plus aux relations socialisées au monde de façon explicite, ce qui laisse la porte ouverte à des équivoques ontologistes et à des notions ambivalentes ou chatoyantes.

Pour autant, il faut le répéter, il n'y a pas à proprement parler oubli

de la société dans la pensée de Heidegger, mais trop souvent présence allusive et fugitive par le biais d'une réflexion sur les relations de pouvoir et domination qui transparaissent dans le langage et se manifestent dans les pratiques. C'est pourquoi la pensée de Heidegger, alors même qu'elle enrichit et met en perspective la critique marxienne, doit être corrigée et rééquilibrée à l'aide de cette dernière dans une relation de dynamisation et de transformation réciproques. Cela est particulièrement important, lorsqu'on aborde un des points les plus intéressants de la réflexion heideggérienne, la question de la technique, si décisive pour saisir certains développements contemporains. De façon très radicale, Heidegger invite à voir dans la technique autre chose qu'une pure et simple figure de l'instrumentalité ou qu'une systématisation de moyens pour dominer les processus naturels et les faire servir à des objectifs humains. La technique est fondamentalement une façon de se poser dans le monde et face au monde pour en prendre possession dans les meilleures conditions. Elle est une concrétisation d'une vision du monde qui veut s'emparer de la totalité des étants, les organiser en système pour mieux les enfermer dans des identités rigidement fixées. Poussée à l'extrême, la technique se fait formalisation et application de connaissances dans tous les domaines explorables par la subjectivité humaine dans un contexte où sont évacuées toutes les questions tant soit peu inquiétantes sur les rapports de l'être et des étants. Comme le montre très bien Heidegger, la technique qui induit de cette façon un rapport particulièrement unilatéral et aveuglant au monde n'est en réalité pas à la disposition des hommes Elle contribue à mettre en lumière certains aspects ou manifestations de l'être des étants en excluant du champ de la vision tout ce qui peut renverser les perspectives et instaurer d'autres relations. Elle est par conséquent arraisonnement des hommes par ce qu'ils croient maîtriser, dispositif-maître qui dicte sa loi à tous les dispositifs que la société peut développer pour se situer et se dire (de la science à l'esthétique) en s'adonnant à l'illusion de suivre une progression infinie. La technique qui se présente comme la plus grande réussite de l'anthropomorphisation du monde devient, en fait, pour les hommes source permanente d'incertitude, d'étrangeté, voire de dangers. L'exploitation du monde se mue en mobilisation totale des individus, en renonciation de la pensée à rechercher l'impensé et le non-conforme. Aussi bien l'ère de la technique, caractérisée par la réduction progressive des horizons vitaux, et une restriction croissante du rapport à la tradition, est-elle par excellence l'ère du nihilisme. Il n'y a pas seulement renversement des rapports entre les fins et les

moyens, entre les sujets qui se croient pleins et présents à eux-mêmes et le monde de la téléologie, il y a érosion ou destruction des fondements ontologiques ou éthiques donnés à l'action de façon traditionnelle. L'ère de la technique se fait ère du décisionnisme : les domaines de l'action de plus en plus fragmentés et spécialisés sous le signe de la rationalité ne paraissent plus relever que de décisions subjectives. Mais, à travers le triomphe apparent de cet arbitraire subjectiviste, c'est un destin techniciste qui s'affirme de plus en plus comme histoire fermée et répétitive, contradictoire à toute historicité réellement assumée. Les appuis technologiques de l'activité se transforment en contraintes de plus en plus rigides pour l'action et finissent par délimiter très étroitement le champ où elle peut avoir lieu. La décision qui semble donner du sens à ce qui se fait n'a en elle-même pas d'autre signification que de prolonger la technique et de lui permettre de s'épanouir.

Heidegger, toutefois, se garde bien d'excommunier purement et simplement la technique. Il n'est pas nostalgique d'un retour à l'artisanat ou à la nature comme on le croit trop souvent, mais s'interroge au contraire sur ce que pourrait être un au-delà de la technique. Il ne se dissimule pas l'acuité du danger qui pèse sur la planète, il ne se dissimule pas non plus que la technique pénètre peu à peu tous les pores de la société et de la quotidienneté. Mais précisément l'extrémité de la menace lui paraît recéler des possibilités de mutation, un peu comme si le caractère insupportable de la relation au monde qu'exprime la technique pouvait produire le désir de la changer. La technique ne peut être le dernier mot, puisque les hommes peuvent arriver à penser l'oubli de l'être et une autre façon d'habiter le monde[13]. Aller au-delà de la logique de la pensée scientifique et retrouver les cheminements de la pensée comme médiation et comme attention pour l'éclaircie de l'être, c'est par conséquent préparer le dépassement de la technique sans tomber dans les pièges de l'activisme et des solutions immédiatement « positives ». Face au danger Heidegger se contente ainsi d'une sorte d'attentisme inquiet qui correspond très bien à sa répugnance pour toute prise en considération de la dialectique sociale et de son impact sur les relations au monde. En d'autres termes, la technique n'est jamais interrogée comme relation

13. A ce propos voir les réflexions intéressantes de Gianni Vattimo dans *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger,* Milano, 1980.

sociale alors que de l'aveu même de Heidegger elle est au cœur des problèmes de la société contemporaine. Son statut en tant que puissance destinale reste par suite très équivoque. Il n'est pas question de parler de démonie de la technique, mais on ne peut savoir si la technique, dans son omniprésence massive, ressortit d'une déviation de la pensée (et des attitudes qu'elle induit par rapport au monde) ou d'une cristallisation de pratiques sociales ou encore d'une combinaison de ces deux ordres de phénomènes. Ce chatoiement constant des analyses heideggériennes ne peut pas ne pas entraîner une incertitude de la théorie qui, elle, peut que renforcer l'attentisme pratique et les interdits portant sur l'action. C'est pourquoi il apparaît nécessaire à ce niveau d'analyser, de revenir à certains thèmes marxiens, notamment celui de la technique comme rapport social au monde. Marx n'a sans doute pas la radicalité heideggérienne dans la mise en question de la technique, mais il saisit bien un certain nombre des mécanismes sociaux qui sont à l'œuvre dans les développements technologiques. Il voit en particulier très bien que les systèmes de machines servent de supports à une chosification des relations à l'environnement et aux relations de production entre les hommes, c'est-à-dire permettent d'établir les rapports sociaux extérieurement aux hommes qui en constituent la trame. Les relations sociales fonctionnent dans et par les systèmes de machines dont les flux sont réglés par la production et les échanges de valeurs. Elles prennent par-là la forme d'agencements systémiques qui se subordonnent les relations interindividuelles et les relations intersubjectives. Dans un tel cadre, bien entendu, les pratiques sociales ne peuvent se déployer librement, elles sont au contraire orientées, dirigées, canalisées par la dynamique à l'œuvre dans les systèmes de machines. A la limite les pratiques sociales se laissent même absorber par les pratiques technologiques, c'est-à-dire par l'action des systèmes machiniques les uns sur les autres pour satisfaire aux exigences de la valorisation. En ce sens, la technique ne relève pas d'une croissance et d'une prolifération cancéreuses de la « techné » originaire, mais bien d'un mode d'utilisation spécifique (capitaliste) de l'instrumentalité, lui-même fonction d'un mode d'organisation spécifique des rapports interhumains et des rapports humains au monde. La raison instrumentale, celle qui se préoccupe de l'usage des choses, est mise au service de desseins rationnels qui, au-delà des choses, cherchent à faire du monde le prolongement artificiel des représentations évaluatives. Le monde se fait milieu technique en se subordonnant le milieu naturel, simple domaine du prétraité et du prétravaillé pour des abstractions réelles. La raison (ou la

pensée) se livre ainsi à des automatismes de formalisation et de rationalisation qui lui dictent ce qu'elle doit faire alors même qu'elle se croit en mesure de dominer les problèmes posés. C'est pourquoi l'évolution technologique ne peut que pousser à l'extrême la scission apparue dès les débuts de l'ère bourgeoise entre les extériorisations rationalisées, formalisées et autonomisées des hommes et leur intériorité. Ce ne sont plus seulement des objectivations comme l'Etat et l'économie qui se dressent face aux individus en tant que puissances indépendantes, ce sont aussi les réseaux d'interaction et de pratiques sociales, et surtout les opérations et les productions de la raison elle-même. L'individu, en tant que subjectum ou substrat du monde technico-naturel, entre en crise, parce qu'il se trouve confronté sans cesse à l'évanescence de sa propre autonomie. Dès qu'il pénètre le domaine de l'action, il lui faut faire l'expérience du peu de poids de son intentionnalité et de sa volonté, et, bien sûr, de sa dépendance par rapport à des circonstances et à des dispositifs qui le dépassent.

Il apparaît ainsi que le problème posé par la technique est moins de la mettre à distance pour se tourner vers la pensée méditative que de libérer l'instrumentalité et la socialité l'une à travers l'autre, en desserrant l'étreinte des processus de valorisation. C'est qu'en effet, si l'instrumentalité cesse d'être soumise aux artefacts de la valeur, elle peut se faire ouverture sur le monde, expérimentation pour la mise en forme des relations sociales. De même, le dépassement du solipsisme des relations d'appréciation et de compétition propres aux divers champs de la concurrence capitaliste peut mettre au jour de nouveaux rapports à l'objectivité en les plaçant sous le signe de la dialogique. Les échanges entre les hommes, et plus précisément les échanges symboliques dans leurs dimensions dialogiques et imaginaires sont susceptibles de devenir alors les manifestations de rapports dynamiques et interrogatifs au monde. Les hommes comme les choses deviennent disponibles pour des changements de dispositifs et pour des confrontations multilatérales. Dans un tel contexte, il devient possible au *Dasein* de vivre autrement la temporalité, en la dépouillant de son aliénation à un progrès indéfini ou en mettant fin à sa subordination à des successions linéaires et quantifiées. L'éclaircie de l'être (ou l'événement appropriant) n'a plus besoin d'être saisie comme occurrence impréparée ou comme récompense imméritée d'une attente contemplative. Dans son imprévisibilité même, elle apparaît comme liée à des processus de modification des perceptions et des traitements des étants qui bouleversent les visions arrêtées du monde, bousculent la production de représen-

tations (et de signes abstraits comme substituts de sens). Elle apparaît liée également à une déstabilisation des formes ossifiées de la socialité (à la fois extérieures aux individus et données comme le prolongement de leur dialogue intérieur) qui rend possible un redéploiement dialogique de cette socialité. Par-là, les autres et le monde deviennent effectivement des parties constitutives de ce que sont les hommes comme être-là *(Dasein),* au lieu de se présenter à l'état de créations abstraites et de fantômes à des consciences isolées. Le dévoilement-voilement de l'être n'a pas, en ce sens, à être conçu comme une sorte d'illumination due à la plénitude d'une présence irrécusable et totale : il est dévoilement de constellations nouvelles de l'être et des étants, mais il est aussi voilement dans la mesure où s'annoncent à chaque étape de nouvelles énigmes. Comme on le voit, il ne s'agit pas simplement de mettre les machines au service des hommes, ou de développer de nouvelles technologies (douces et non oppressives) pour être sur la voie de la libération de l'instrumentalité et de la socialité. Le dépassement de la technique, dans l'implicite des analyses de Marx, requiert en fait de nouvelles pratiques de la matérialité et de nouveaux rapports entre culture et nature, au-delà des thèmes de la réorganisation sociale[14]. La thématique marxienne de la nouvelle société ne peut donc être réduite à celle du passage d'un mode de production à un autre ou d'une forme de production dominante à une autre forme de production dominante. Elle implique bien plutôt un déplacement du centre de gravité des activités sociales de la production vers les activités non productives au sens strict du terme. La production matérielle et immatérielle de valeurs n'a plus à être le modèle des autres activités, elle doit au contraire devenir production informée et vérifiée de façon permanente par les autres activités sociales en plein renouvellement.

Il n'est pas exagéré d'affirmer que, de ce point de vue, Marx s'oppose par anticipation au diagnostic wébérien sur le désenchantement du monde, c'est-à-dire s'oppose à l'idée qu'il serait irréversible. Marx n'est, certes, pas l'homme à vouloir revenir aux dieux du passé ou aux grands mythes religieux pour rendre le monde habitable. Il sait très bien que le décentrement de la culture par rapport à la nature est la condition même de relations plus distanciées et plus médiatisées des hommes à eux-mêmes et au monde. Il sait aussi que ces relations médiatisées sont indispensables pour que se développe la polymorphie

14. Le livre de Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir,* Paris, 1982, souffre de ne pas aborder ces problèmes essentiels.

de l'action et des échanges symboliques. Mais il sait en même temps que l'articulation du milieu technique sur l'environnement naturel crée une organisation spatio-temporelle rigide pour l'expérience et le vécu. L'accroissement des médiations accessibles à l'action s'accompagne d'une extension, elle-même très rapide, de mécanismes autonomisés de sélection des actions qui appauvrissent considérablement la sélectivité humaine. La rationalisation selon les abstractions réelles finit par limiter le champ des possibles alors même qu'elle se donne pour une promesse d'élargissement de ce champ des possibles. Mais elle n'est pas à proprement parler la cage d'acier dont parle Weber dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, dans un cadre de temporalité entropique (le futur étant de plus en plus déterminé par l'artificialité complexe du passé immédiat et du présent en train de fuir), puisque l'expérience négative que l'on fait avec la culture technicisée pousse à rechercher une autre culture, une autre organisation de l'expérience. Tous ceux qui sont confrontés à l'emprisonnement progressif des projets et des programmes humains, au renversement de la téléonomie en réseaux d'interdépendances rigides peuvent de fait être tentés à un moment ou à un autre par le fragmentaire et le discontinu, le dissymétrique et le non-intégrable. Ils peuvent en effet y trouver l'occasion de mises en relation inattendues, de synthèses partielles qui bousculent les pratiques et les dispositifs techniques en permettant d'entrevoir d'autres façons de voir et de vivre le monde. Les médiations autonomisées sous la forme d'abstractions réelles ne peuvent, certes, être retournées contre elles-mêmes, c'est-à-dire devenir des médiations de l'expérience, faisant rebondir l'expérience, qu'au bout d'une transformation radicale de l'action collective. Mais il suffit au fond que se développent certains espaces inassimilables par les automatismes sociaux pour que s'éclairent peu à peu autrement les rapports au monde. Ce dernier n'est plus alors fait seulement d'individus et de groupes entraînés par des agencements systémiques, il commence à se peupler différemment et à voir s'établir des relations d'invention, d'écoute et de concordance entre les hommes et leurs multiples environnements. Il reste sans Dieu — créateur ou architecte suprême — mais il n'est plus à l'abri de l'émerveillement devant l'imprévu et l'éphémère, ni non plus à l'abri de la résurgence de l'enfoui et de l'occulté, au croisement du passé, du présent et du futur. Il devient par-là plus disponible et réceptif pour la redécouverte du sacré dans les activités profanes, et du poétique dans le quotidien. Aussi bien la culture qui s'ouvre à ces nouveaux champs d'expérimentation ne s'abandonne-t-elle plus à un

rêve de domination de la nature, elle se fait elle-même interrogation, étonnement permanent devant tout ce qui devient possible. Le Marx qui réfléchit sur la signification de l'art grec à l'époque contemporaine n'est au fond pas si loin de Heidegger commentant Hölderlin pour retrouver le sens du sacré et, cela, même s'il sacrifie encore trop souvent à une vision linéaire - planificatrice du futur. Il ne cherche pas, en effet, à définir les contours d'une société parfaitement rationnelle, il cherche au contraire à déterminer les conditions d'apparition d'une société novatrice de par la variété de ses horizons. Marx, en ce sens, n'est pas éloigné d'une conception polymorphique de l'action et l'*umwälzende Praxis* (la pratique transformatrice) à laquelle il fait référence ne peut être confondue avec les téléologies de la prise du pouvoir que si on lui ôte toutes ses dimensions, non secondaires, de mise en question des activismes de la valorisation. La conception marxienne de la pratique n'est pas à la recherche de nouvelles théologies ou théodicées fondatrices : avec plus ou moins de force et de clarté elle cherche à poser autrement les rapports entre *praxis* et *poiesis,* entre agir et faire. De ce point de vue, elle est proche des vues de Heidegger condamnant la soumission de l'action à des impératifs organisateurs, à des systèmes de totalisation des étants et à des cosmogonies figées. Pour tous les deux, l'action n'a pas à être réalisation, incarnation de principes méta-sociaux, mais façon de vivre et d'exister dans la diversité du monde. Marx, toutefois, et en cela il va plus loin, ne fait pas preuve de la même répugnance que Heidegger à traiter franchement les formes téléologiques de l'action et de la rationalité instrumentale. Les passages du *Capital* sur le despotisme d'entreprise et sur la coopération tendent en effet à montrer que la division du travail capitaliste privilégie, dans la production, une téléologie de la subsomption et du commandement qui agence les moyens et les actions par en haut. La combinaison des fonctions et des opérations, leur adéquation aux objectifs posés s'effectuent selon une logique de la verticalité qui veut tout emprisonner. La téléologie se présente ainsi comme refus ou manipulation des interdépendances horizontales, comme refus des interactions entre fins et moyens (et entre moyens eux-mêmes). La coopération, c'est-à-dire la communication entre les hommes dans le faire avec les choses est reléguée au second plan, c'est-à-dire mise au service de programmations réglementées. Malgré sa complexité, elle n'est qu'exécution et placement des individus, ce qui interdit qu'elle puisse servir de cadre à un dialogue permanent sur le faire dans le monde et interdit que les individus puissent s'en servir pour réinventer les réseaux d'échanges

symboliques et matériels qui les constituent. Par contre, si l'on renverse les priorités entre verticalité et horizontalité, et c'est ce à quoi invite la critique marxienne, la téléologie peut se faire expérimentation et s'ouvrir aux autres dimensions de l'action en leur permettant de s'épanouir. Il n'est plus besoin de craindre une tyrannie de l'adaptation des moyens aux fins et des fins aux moyens, puisque les projets ne ressortissent plus d'une mécanique des vouloirs et que les moyens ne sont pas séparés brutalement de leur environnement. Il n'y a pas non plus à craindre une sorte d'incompatibilité permanente entre action collective et action individuelle, puisque l'assouplissement téléologique donne précisément plus d'autonomie et plus d'espace aux pratiques individuelles d'appropriation-expérimentation du monde. Les actions stratégiques, c'est-à-dire celles qui prennent comme points d'appui les interactions et les échanges interindividuels pour les faire contribuer à des desseins qui les dépassent, perdent, elles-mêmes, dans une large mesure, leur caractère de pratiques de subsomption : elles s'intègrent dans des confrontations permanentes sur les objectifs et sur les moyens, sur les orientations et leur inscription dans le contexte social.

On comprend alors pourquoi Marx, contrairement à Heidegger[15], repousse tout scepticisme (ou attentisme) politique, et se propose de transformer le monde par la transformation de la politique. Dans la société capitaliste contemporaine, elle se présente sous de multiples facettes : elle est art de la direction rationnelle, poursuites systématiques d'objectifs, échanges et égalisation des intérêts entre les groupes (et les individus). Elle apparaît comme une sorte de capacité de maîtrise de la société par elle-même, d'une société susceptible d'autoréflexion qui trouve son point d'aboutissement et son couronnement dans l'Etat rationnel, conscient des problèmes et des tâches à affronter. La politique élevée au niveau de l'étatique peut par suite être donnée pour une condensation - concentration des pouvoirs humains sur les multiples dispositifs qui canalisent leurs activités. La politique ainsi conçue est jeu de puissance, mise en ordre des hommes, de leurs pratiques et de leur environnement,

15. Cf. Martin Heidegger, *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, Paris, 1977. Il serait trop simplificateur, et par conséquent faux d'attribuer cette méfiance face à la démocratie à une position politique fondamentalement réactionnaire, en continuité avec les positions prises en 1933-1934. Il serait sans doute plus juste de dire que Heidegger ne veut voir dans la démocratie qu'une méthode ou une formalisation dans la mesure où elle lui paraît liée à la technique et à la politique technicienne (ou technocratique). Il ne veut pas voir la démocratie comme irruption de l'inattendu et destruction de la routine des échanges.

c'est-à-dire apogée de la relation démiurgique au monde. En même temps, la politique se manifeste comme sa propre négation, comme croissance de l'impuissance dans le jeu de la puissance. Plus précisément, les dispositifs machiniques dont elle se dote finissent par absorber et déformer les impulsions dont elle croit se nourrir et vivifier des confrontations stratégiques et tactiques. Au lieu de vraiment diriger, la politique est dirigée par tous les processus qu'elle est censée prendre en compte et ajuster les uns aux autres. Loin de transcender les automatismes économiques, parce qu'elle en supplée les défaillances, elle finit par en épouser la logique et la dynamique. C'est qu'en effet, elle n'est pas le point d'aboutissement d'une socialité pleinement assumée dans ses discontinuités et ses failles, mais la sanction d'une socialité désarticulante couplée avec une individualité désocialisante. La prolifération du politique comme institutionnel-bureaucratique et comme institutionnel-représentatif n'est pas la preuve du triomphe de la rationalité politique, mais bien plutôt l'expression de la langueur permanente du social derrière les apparences d'une exubérance incontrôlable (celle des processus et des dispositifs). Marx, par conséquent, ne peut être un chantre de l'Etat et de la raison étatique au point d'en faire une nouvelle mythologie de la raison. Mais il ne peut se faire non plus le héraut de la revanche du social, d'un social sans vigueur propre (autre que celle des formes objectives et des abstractions réelles) et sans capacité autonome de renouvellement. Ni l'absorption de la société par le politico-étatique, ni à l'inverse l'absorption du politico-étatique par le social ne peuvent apparaître comme des solutions à la technicisation-chosification du social et du politique. Le Marx de la maturité qui combat à la fois l'anarchisme et le socialisme d'Etat lassallien le comprend très bien et s'efforce de découvrir les voies et les moyens d'une reconstruction simultanée et interdépendante du politique et du social. La politique comme pratique transformatrice (ou révolutionnaire) ne peut donc se réduire à la destruction de dispositifs de pouvoir. Elle est pour l'essentiel réarticulation du social et du politique en vue de réanimer les échanges symboliques et matériels des hommes en les soumettant au contrôle de tous ceux qui agissent. Aussi doit-elle se manifester comme réappropriation progressive des moyens de l'action, ainsi que des formes politiques et des formes sociales, par les participants à la société. Elle n'est pas sacrifice du présent en vue d'un futur hypothétique et infini, mais au contraire transformation de la temporalité sociale, notamment par la prise en charge du caractère fini des entreprises humaines. Sans doute Marx n'a-t-il pas cerné de très près les contours de cette nouvelle théorie politique et s'est-il laissé souvent

entraîner vers des métaphores énigmatiques et équivoques (dépérissement de l'État, dictature du prolétariat, phase de transition). Il a toutefois le mérite de faire toucher du doigt que la référence à la démocratie ne suffit pas à résoudre tous les problèmes de la politique, mais qu'en même temps la méfiance dubitative de Heidegger devant la démocratie est mauvaise conseillère (particulièrement à notre époque). La politique et la démocratie sont à réinventer de façon permanente et l'heure n'est pas au retrait ou à la retraite.

Chapitre 4

LE FÉTICHE TRAVAIL ET SON EMPIRE : LA CRITIQUE DE L'ÉCONOMIE COMME CRITIQUE DE LA FORME VALEUR ?

Les problèmes du travail sont au centre de l'œuvre de Marx, de la jeunesse à la maturité. C'est pourquoi, il peut être tentant d'en faire le principe d'unité d'une pensée diverse et foisonnante. Il y a, bien sûr, beaucoup de différences entre les analyses des *Manuscrits de 1844* sur le travail aliéné et les analyses du *Capital* sur l'exploitation du travail salarié, mais ne s'agit-il pas quant au fond de la même interrogation sur la centralité du travail dans la société contemporaine, sur son sens ou son absence de sens ? Marx serait ainsi beaucoup plus tributaire qu'il ne le croyait de l'économie politique classique de son temps, véritable reflet de la place de plus en plus capitale prise par les activités de production dans l'ensemble des activités sociales de l'ère bourgeoise. Il resterait également tout au long de son œuvre très prisonnier de la conception hégélienne faisant du travail l'extériorisation du sujet, de la conscience dans un contexte où elle menace sans cesse de se faire aliénation et perte de la maîtrise de l'action. Sa théorisation serait donc marquée à la fois par l'« économisme », c'est-à-dire par la priorité donnée aux rapports de production sur les autres relations sociales, et par un modèle simplificateur de l'action privilégiant l'action transformatrice du monde matériel, au détriment notamment de la communication et des différentes formes de l'interaction. De la jeunesse à la maturité, le travail conçu comme expression des forces propres et de l'être générique de l'homme serait le principe fondateur de l'organisation sociale, de ses manifestations positives comme de ses manifestations négatives au cours

de l'histoire. On se trouverait par là confronté à un monisme du travail qui reléguerait à l'arrière-plan toutes les autres dimensions du jeu social (imaginaire, normativité de l'action, pluralité des jeux de langage, etc.), en interdisant de les prendre vraiment en charge[1].

Ces accusations qu'on peut retrouver avec beaucoup de variations chez des penseurs très différents (Heidegger, Habermas, K. Axelos, J. Baudrillard *et al.)* sont en partie étayées par une indéniable continuité thématique et terminologique dans les écrits de Marx. Le vocabulaire de l'aliénation des écrits de jeunesse se retrouve avec quelques variantes dans les œuvres de la maturité, particulièrement dans une œuvre comme les *Grundrisse.* On peut aussi noter que Marx utilise jusque dans ses derniers textes des thèmes dialectiques et des références hégéliennes qui ne militent guère en faveur de la thèse d'une rupture avec l'anthropologie du travail esquissée dans les *Manuscrits de 1844,* sous l'influence directe de Hegel. C'est l'aliénation du travail, la perte de sa maîtrise comme fil conducteur, qui expliquerait tout l'édifice théorique du *Capital* ainsi que les développements sur le fétichisme de la marchandise et les redoublements des forces sociales réifiées à partir de la forme marchandise et du travail abstrait. Malgré sa volonté de pratiquer une critique de l'ordre existant reprenant les choses à la racine, Marx ne ferait en réalité que poursuivre la chimère d'une société transparente où les hommes régleraient de façon harmonieuse et entièrement consciente leurs relations avec eux-mêmes et avec le monde. Pour reprendre les termes de Kostas Axelos, il serait le penseur par excellence de la technologie[2]. « La technologie détient les clés du monde, c'est par le devenir technologique que l'homme se produit en tant qu'homme, la nature devenant l'histoire et l'histoire se transformant en histoire universelle du monde. » En d'autres termes, Marx resterait un penseur de la domination sur le monde comme prolongement de la volonté de puissance des sujets, et cela au-delà de son rejet de l'exploitation de l'homme par l'homme. L'unité de la théorie et de la pratique comme fin de la scission de l'homme et du monde, comme fin du déchirement des hommes eux-mêmes serait, en ce sens, la venue à soi-même de l'espèce humaine.

1. Dans ce sens on peut se reporter aux ouvrages de Ernst Michael Lange, *Das Prinzip Arbeit. Drei metakritische Kapitel über Grundbegriffe, Struktur und Darstellung der Kritik der politischen ökonomie von Karl Marx,* Frankfurt am Main, Berlin, Wien, 1980 ; et Jean-Luc Petit, *Du travail vivant au système des actions. Une discussion de Marx,* Paris, 1980. Dans un sens différent qui restitue mieux la complexité des positions marxiennes, on peut consulter Jose Arthur Giannoti, *Origines de la dialectique du travail,* Paris, 1971.

2. Kostas Axelos, *Marx, penseur de la technique,* Paris, 1961.

Il est pourtant légitime de se demander si ces interprétations qui font du travail selon Marx une sorte d'extase (eks-tase) du sujet font bien justice à l'œuvre de ce dernier dans ses élaborations les plus avancées, fruits de corrections successives et de déplacements successifs de problématiques. Le jeune Marx est, certes, marqué profondément par un modèle du travail qui renvoie tant à l'artisan qu'au savant-ingénieur, mais ce modèle va être peu à peu abandonné au profit d'une conception beaucoup plus complexe des activités humaines. Les textes de jeunesse, *L'Idéologie allemande* comprise, sacrifient largement à une dialectique du sujet et de l'objet, de la conscience et de la matérialité, de la subjectivité et de l'altérité qui tente de rompre avec Hegel et Feuerbach sans vraiment y réussir. Marx s'efforce de démontrer dans ses écrits que l'objectivation n'est pas indissolublement liée à l'aliénation qui n'est au contraire qu'une figure transitoire du rapport à l'objectivité. Pour cela il conçoit une dialectique sociale fondée sur les transformations des relations entre les hommes au travail, leurs instruments et leurs produits. L'homme se fait lui-même en perdant, puis en reprenant enrichies dans ce combat, ses forces collectives. Il se perd socialement quand il perd la maîtrise de son travail et de ce qu'il produit, il gagne la partie quand il fait du travail une autoréalisation (de l'individu comme de l'espèce). C'est dans *L'Idéologie allemande* que cette dialectique trouve sa forme la plus achevée en se donnant pour une dialectique trans-historique des forces productives et des rapports de production. Dans cette dernière œuvre, contemporaine des thèses sur Feuerbach, Marx apparaît soucieux de rompre avec toute survivance idéaliste et particulièrement avec les conceptions essentialistes (fondées sur des vues statiques de la nature humaine). Mais les références qu'il fait aux modes ou aux formes de l'échange *(Verkehrsformen)* comme à des modes historiquement situés ne l'empêchent pas de renvoyer positivement ou négativement au travail comme « manifestation de soi » au-delà de ses configurations particulières. L'histoire de l'humanité est saisie, dans cette veine, comme une histoire unitaire relevant dans sa diversité des mêmes critères d'explication et des mêmes principes d'organisation. Le Marx « antispéculatif » et « réaliste » de *L'Idéologie* présuppose une continuité spatio- temporelle du social qui justifie un véritable monisme historique. Cette phase d'élaboration de nouveaux concepts ne se laisse toutefois pas réduire à cette métaphysique subtile de la « réalisation ou manifestation de soi ». Marx, en cherchant à cerner au plus près les figures du travail, se trouve contraint d'affronter l'économie politique, objet qui se dérobe sans cesse alors même qu'il croit le tenir. Cela est d'autant plus vrai que,

pour Marx, la critique de l'économie politique n'est pas seulement la critique d'une théorie ou d'un courant théorique, mais bien la critique simultanée de relations sociales et de théorisations qui les laissent échapper en croyant les saisir.

En fait, Marx se voit toujours entraîné plus loin qu'il ne le croit nécessaire. Le règlement de comptes définitif avec l'économie est perpétuellement repoussé à plus tard, parce que les limites de la théorie reculent sans cesse, faisant peu à peu disparaître les référents « naturels » sur lesquels s'appuyer solidement. Les notions de travail, de production, d'économie au lieu de s'épurer peu à peu deviennent de plus en plus complexes lorsqu'il s'agit de l'époque contemporaine, au point qu'elles s'éloignent jusqu'à la rupture de leurs présupposés anthropologiques généraux. Dans l'espace et dans le temps, le travail, la production et l'économie adoptent en effet des configurations difficilement commensurables et s'organisent dans des champs socialement hétérogènes. La division du travail, comme séparation entre les groupes et les individus et comme différenciation des tâches dans la production, ne peut donc être une sorte de clé d'interprétation universelle de l'histoire et des sociétés, elle demande elle-même à être expliquée dans ses différentes modalités et discontinuités. C'est ce que Marx commence à entrevoir dans *Misère de la philosophie* où il prend pour cible la nostalgie du travail artisanal chez Proudhon, nostalgie qui porte ce dernier à rechercher dans l'industrie les conditions de la « réalisation de soi » en des termes largement hérités du passé. Marx perçoit assez nettement que le travail de la société capitaliste est une réalité sociale, supérieure à ses manifestations individuelles qui implique des relations de production complexes, dépassant la combinatoire quadrangulaire du producteur direct, des instruments et objets de travail, et du produit. Le travail se socialise à travers des processus universels de valorisation tant au niveau de la production que de la circulation. Dans ce cadre, l'« objectivation » du travailleur dans un produit n'apparaît plus que comme une manifestation secondaire, et pour tout dire profondément problématique, des relations sociales du capital et du travail. A proprement parler, elle ne ressortit pas d'une analyse en termes d'aliénation (perte de la maîtrise du produit et des instruments de travail) parce qu'elle n'est pas isolable d'opérations sociales interdépendantes et souvent indissociables les unes des autres. Les relations sociales sont elles-mêmes enchevêtrées dans des agencements matériels complexes et on ne peut les saisir dans des oppositions simples aux produits du travail (possession - non-possession, maîtrise - non-maîtrise). Contre Proudhon, Marx fait ainsi valoir que la

machine ne peut être considérée comme le moyen d'une nouvelle synthèse du travail parcellaire, parce qu'elle est au fond une catégorie économique et un rapport social et non un simple objet ou instrument de production. Le travail salarié apparaît donc comme un ensemble de relations qui trouve sa véritable objectivité dans des réseaux de liens multiples au niveau de la circulation, de la production, de la distribution et de la consommation. Il est, à cet égard, significatif que le Marx de *Misère de la philosophie* se sente très proche de Ricardo et de sa valeur absolue et s'éloigne au contraire d'Adam Smith et de ses conceptions trop subjectives du travail (« travail commandé » et « travail incorporé »), c'est-à-dire trop liées à l'activité des individus.

Ce rapprochement n'est pas un ralliement. Ricardo est essentiellement préoccupé par le problème d'un étalon invariable de la valeur alors que Marx s'attache lui surtout à déterminer ce qu'est vraiment la valeur, c'est-à-dire ce qui donne aux produits de l'activité humaine leurs caractéristiques de marchandises qui ont une valeur propre dans l'échange. Marx ne cherche pas en effet une nature intemporelle de la valeur transcendant les époques, mais au contraire une spécification de l'activité productive attribuable à la société capitaliste et marquant d'une empreinte indélébile les échanges qui y ont lieu. Son propos n'est pas de retrouver la « naturalité » des activités économiques derrière les artifices propres aux organisations sociales particulières (dans l'espace et dans le temps), mais bien de discerner ce qui, au-delà des présuppositions générales à toute époque, distingue la société capitaliste sous l'angle de la valeur et du travail. L'historique ne se donne plus comme un stade d'évolution dans un parcours prédéterminé dès l'origine, il se présente comme l'opposition de systèmes de différences entre des formations sociales. Il n'est par conséquent pas réductible au développement ou à ce qui est génétique, il est bien plutôt fait de liaisons entre des déterminations concrètes qui se différencient par rapport à d'autres déterminations concrètes. Comme Marx le montre bien dans *L'Introduction de 1857* l'historique et le logique ne sont pas radicalement hétérogènes l'un par rapport à l'autre, mais au contraire indissolublement liés, le logique étant situé par ses coordonnées spatio-temporelles, l'historique étant caractérisé par ses déterminations et prédications au-delà de ses positions dans la chronologie ou les successions temporelles. Le présent, en ce sens, ne peut plus être compris comme une retombée du passé ou une déviation par rapport à une origine, pas plus qu'on ne peut en faire la médiatisation d'une immédiatisation de départ. Dans son combat singulier avec l'économie politique, Marx découvre ainsi que l'origine doit être saisie comme

complexe de problèmes, et non comme la promesse d'une immédiatisation dans le futur qui garantirait la transparence des activités. Le recours à la thématique de la valeur travail tel qu'on le trouve chez Ricardo n'est, par suite, pas la recherche d'une solution miracle de l'énigme sociale, mais bien l'ouverture d'un champ d'investigation qu'il s'agit d'explorer en profondeur. Faire œuvre critique, ce n'est plus montrer qu'un ensemble de relations et d'activités sociales est en rupture avec ce qu'est et devrait être la vie en société avec ses manifestations « naturellement » communautaires, c'est interroger un contexte situé dans ce que peuvent être ses failles et ses contradictions, ses bévues et son mal à se dire. Critiquer, ce n'est pas comparer un état réel avec un état souhaitable, c'est rompre dans la mesure du possible avec les *a priori*, avec les vues qui s'imposent de l'extérieur du champ étudié pour faire surgir à l'opposé des problèmes non formulés ou ignorés.

Cette nouvelle entreprise critique qui œuvre pour l'essentiel dans l'immanence et ne veut transcender le donné immédiat que par un travail de médiatisation et de dé-construction du « simple » ou du « naturel » soulève évidemment bien des difficultés. Il lui faut trouver des points d'attaque solides et des critères de mise en ordre du matériel qu'elle entend étudier. Il lui faut également délimiter le statut des connaissances qu'elle entend produire. Elle ne peut donc se passer d'une réflexion épistémologique sur son propre travail, et les hésitations de Marx à ce sujet témoignent du caractère ardu de cette aventure intellectuelle inédite. Il semble d'abord céder à une tentation économiste et scientiste, qui, dans le prolongement de certaines thèses de *L'Idéologie allemande*, l'oriente vers une science sociale positive, supérieure à l'économie politique classique par sa scientificité même. La science critique se présente comme une science des modes de production et de leur succession qui permet la formulation d'un certain nombre de lois très générales (voir la Préface à la *Contribution de l'économie politique).* Marx, pourtant, qui continue à s'interroger sur la « positivité » de l'économie, suit simultanément d'autres voies. Il questionne en particulier le statut d'objectivité des rapports économiques, c'est-à-dire leur « naturalité », non pour leur attribuer une quelconque artificialité, mais pour saisir ce qui leur donne aux yeux des hommes ces caractéristiques naturelles et intemporelles. Il est ainsi conduit à concevoir une réalité socio-économique organisée en plusieurs niveaux et à plusieurs détentes, c'est-à-dire plurielle et contradictoire dans des manifestations, qui se nient souvent les unes les autres. Il est donc nécessaire d'appréhender l'« objectivité » de la société capitaliste et de l'économie avec des instruments autres que ceux

d'Adam Smith ou de Ricardo, en substituant aux abstractions générales, lourdes et statiques, les instruments plus souples susceptibles de produire les complexes de multiples déterminations et de dissoudre les hypostases (les présupposés généraux de l'économie transformés en catégories opératoires). C'est ce qui explique le renouveau d'intérêt que Marx montre pour la logique hégélienne au cours de 1858. Les catégories de la *Science de la logique* lui permettent de suivre au plus près les mouvements qui agitent l'économie capitaliste et de comprendre la valeur moins comme un rapport que comme un procès de valorisation. Le capital, la valeur qui s'autovalorise, peut ainsi être analysé dans les métamorphoses qui le nient pour le ramener à soi, en lui donnant la possibilité d'assimiler ce qui au départ lui semble étranger (notamment la valeur d'usage et le travail vivant). Comme l'esprit hégélien, le Capital, forme achevée de la valeur, après des séries de transformations peut s'affirmer comme autorelation, comme substance-sujet des processus sociaux.

Bien entendu, cette utilisation de la logique hégélienne n'est pas une pure et simple reprise, elle est une transposition qui se fixe des objectifs tout à fait différents de ceux de son modèle. Contrairement à Hegel, Marx n'entend pas néantiser le fini, c'est-à-dire la matérialité des relations sociales, pas plus qu'il n'est prêt à reconnaître au Capital le statut de substance-sujet. Il veut, en fait, au-delà des mouvements dialectiques de la valeur, appréhender les apparences d'autosuffisance du Capital comme des apparences qui ont un certain degré de consistance (ou de réalité), mais jusqu'à un certain point seulement. L'autorelationnalité du Capital doit être comprise dans les limitations de ce qui la produit et la prétend autosuffisante. C'est pourquoi la logique dans son expression hégélienne originaire ne peut être totalement adéquate à l'objet auquel Marx la destine. Il faut par conséquent la corriger, la déplacer de ses assises théoriques vers d'autres horizons, à partir desquelles la conceptualisation dialectique apparaîtra dans son insuffisance, c'est-à-dire dans sa nature largement illusoire. C'est ce que Marx vise explicitement en parlant de sa remise sur pied et de sa réduction à un noyau rationnel. Il ne peut toutefois procéder sans précaution ou de façon purement formelle, il lui faut prouver qu'il existe un domaine délimité où la contradiction dialectique peut se considérer comme légitimement chez elle. Dans un premier temps, pour l'essentiel dans les *Grundrisse,* il croit pouvoir déceler l'origine de la « dialecticité économique » dans la négation capitaliste des présuppositions sociales des activités humaines et dans la nécessaire revanche de la « socialité » sur les rapports de production. La « socialité » encore peu développée des premières sociétés

humaines se retrouverait considérablement enrichie de connexions et de relations nouvelles après avoir passé par les affres de la privatisation bourgeoise[3]. Cette thèse qui subrepticement substitue l'entité Société à l'Esprit hégélien est toutefois abandonnée dans la *Contribution de l'économie politique.* Selon toute vraisemblance, Marx se rend compte que, ce faisant, il est infidèle à son principe méthodologique essentiel, ne pas transformer les présuppositions générales ou proto-conditions en hypostases, c'est-à-dire en matrices universelles d'explication. C'est pourquoi il s'efforce par la suite de localiser la sphère de la « dialecticité » dans des domaines où les activités humaines sont autonomisées par rapport à leurs supports ou porteurs et par rapport aux autres domaines d'activité (où ne règne pas la dialecticité). Les métamorphoses dialectiques de la valeur et de ses formes (marchandise, argent, capital, etc.) ressortissent ainsi moins d'une dynamique de la déviation sociale (infidélité aux origines) que d'automatismes sociaux liés à des agencements spécifiques des activités et des relations humaines. Les mouvements dialectiques sont les mouvements d'abstractions réelles qui règlent et déplacent échanges et pratiques par-dessus la tête des acteurs. C'est en fonction des impératifs de la valorisation que les hommes orientent leurs efforts, ils trouvent en eux des cadres pour leurs interactions, des indicateurs pour leurs comportements et des obstacles objectifs à leur propre arbitraire. En d'autres termes, dans ce secteur « dialectique » de la vie sociale, ce ne sont pas des normes qui s'imposent aux individus, mais des procès et des relations cristallisés dans des dispositifs matériels et dans des procédures automatisées. Les échanges sociaux ne sont plus au premier chef des échanges entre échangistes, mais des mises en relation les unes avec les autres de formes sociales en mouvement pour concourir à la reproduction élargie de la valeur par excellence, le Capital. C'est pourquoi la valeur comme réalité sensible suprasensible qui s'assimile les activités humaines pour mieux les nier dans leur concrétude et leur matérialité se présente comme une sorte d'incarnation de la substance-sujet hégélienne.

Pour Marx, il s'agit d'un monde renversé, la tête (en l'occurrence, les hommes agissant) en bas, dans lequel les rapports sociaux, séparés de leurs supports vivants, ont lieu entre les choses, ces choses particulières que sont les marchandises. Le mort l'emporte sur le vif, le suprasensible sur le sensible : la dialectique est en quelque sorte le

3. C'est ce que défend Antonio Negri dans *Marx au-delà de Marx,* Paris, 1979. A. N. fait des *Grundrisse* la clé de toute l'œuvre de Marx.

résultat d'un renversement qui met toute la société sens dessus dessous. Mais qu'on y prête bien attention, Marx n'affirme pas que cette inversion est perversion, qu'on peut l'analyser en simples termes de déperdition, de perte de contenu, il essaye de montrer qu'elle est contraire ou opposée à un certain nombre de processus (entre autres le métabolisme homme-nature, les communications humaines et les échanges symboliques, etc.), dont la dialectique de la forme valeur ne peut jamais totalement se séparer ou s'affranchir. Une dualité irréductible marque fondamentalement la société capitaliste, mais il serait erroné d'y voir la scission d'une unité originaire et le résultat d'une histoire continue et homogène dans ses composantes essentielles. La dualité doit plutôt être interprétée comme une duplicité, comme une incompatibilité latente et récurrente entre l'idéalisme de la valeur et du Capital (le dépassement permanent des limites, la négation idéale des obstacles matériels) et la rationalité (la détermination finie) des interactions concrètes entre les hommes et des échanges avec le monde. La société capitaliste peut ainsi être comprise comme le lieu de déséquilibres et de désordres incessants sans que pour autant le sens de son dépassement soit donné une fois pour toutes, car il dépend au fond des déplacements qui se produisent entre monde sensible suprasensible et monde sensible. C'est dire l'importance de leur articulation, des formes de leur jonction et de leur disjonction que Marx n'aborde jamais de façon systématique, mais de façon tout de même relativement explicite tant dans les *Manuscrits de 1861/1863* que dans *Le Capital,* notamment en traitant des problèmes de la circulation et de la superficie phénoménale de la société. Comme il le remarque dans le chapitre II « Des échanges » du livre I du *Capital,* pour que les marchandises entrent en rapport les unes avec les autres, il faut que les volontés de leurs conducteurs ou possesseurs les habitent en tant que choses et se rencontrent pour aboutir à des actes volontaires communs. Les mouvements de la valeur passent en ce sens par les échanges de volonté subjectifs des représentants des marchandises et « l'objectivité » du monde de la marchandise trouve sa présupposition dans le subjectivisme d'échangistes qui ne se préoccupent que de leurs propres prestations. Cela revient à dire que l'extrême d'une objectivité supra-humaine, prenant les apparences de la valeur comme substance-sujet, trouve ses conditions de possibilité dans les subjectivités monadiques de volontés qui n'ont plus de points d'application privilégiés, mais se veulent elles-mêmes pour se valoriser par rapport aux autres volontés. La dévalorisation du sensible et de la matérialité sociale au niveau de l'universalité des échanges de marchandises trouve son pendant

et son répondant au niveau des individus dans l'ascèse particulière qui leur fait nier de façon récurrente le caractère sensible-matériel de leurs relations et connexions pour se retrouver dans le monde de la valeur. Toutes proportions gardées, l'insertion de l'individu dans l'abstraction de la valeur est analogue à l'odyssée de la conscience telle que Hegel la décrit dans la *Phénoménologie de l'esprit :* dépassements successifs des stades de la certitude sensible, de la perception, de l'entendement pour arriver au moment où tout bascule, où le monde suprasensible de la loi et de la mise en ordre du multiple cède la place au deuxième monde suprasensible, celui de la conscience qui se sait elle-même dans son être-autre, qui est égale à elle-même dans cet être-autre[4].

Le monde renversé, celui de la « dialecticité », est donc inséparable de processus spécifiques de socialisation qui dédoublent l'individu ou plus exactement le font vivre sur un double registre : le registre de la valorisation dans la compétition et la concurrence recouvrant celui de la communication, des échanges multiples et de l'ouverture au monde. L'individu qui doit se valoriser, c'est-à-dire se faire apprécier dans les relations sociales, utilise ainsi ses enracinements concrets, ses réseaux de mise en contact avec les autres et toutes les qualités qui lui sont propres comme des moyens de se faire valoir dans une quête généralisée de richesses abstraites et des signes sociaux de la réussite dans les compétitions pour la valorisation. La progression de sa conscience (ou son autodécouverte) est liée, dans ce contexte, à la négation toujours recommencée d'une partie de lui-même et de son environnement pour transformer le monde en un espace de représentation où il se met en scène lui-même comme acteur de la valorisation. Et c'est parce qu'il se représente lui-même comme voulant la valorisation pour se valoriser en même temps que les valeurs en mouvement qu'il devient ce représentant des marchandises dont parle Marx. Il s'insère dans le monde des marchandises et des valeurs en le vivant, en l'investissant comme le substrat à partir duquel il s'autoréalise ou plus exactement il se pense comme se réalisant soi-même. Ce mouvement de la pensée représentative est en même temps épuration de l'action, répudiation de sa polymorphie potentielle ou latente pour en faire l'arme de la valorisation. L'action-travail se représente son œuvre comme soumission des données sensibles et maîtrise technique des processus, elle y voit le fondement de sa propre

4. Le commentaire le plus éclairant sur ces aspects de la *Phénoménologie de l'Esprit* se trouve dans Martin Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes,* Gesamtausgabe, t. 32, Frankfurt am Main, 1980.

élévation au-dessus des contraintes matérielles. Mais c'est précisément à ce moment-là que tout bascule de nouveau, la subjectivisation du monde par le travail, la représentation qui se projette au-delà du sensible dans le sensible suprasensible se dévoile comme la condition de l'objectivation des rapports sociaux et de l'autonomisation de la valeur. Le travail qui, dans ses conditions privées d'exercice, et dans ses représentations solipsistes, nie sans cesse sa propre socialité déporte cette dernière vers les formes de la valeur. Il leur donne la force motrice qui leur permet d'animer les choses sensibles suprasensibles que sont les marchandises, l'argent, le Capital. Comme le dit aussi Marx, le travail se représente dans la valeur, comme s'incorporant dans ses propres produits en leur donnant l'estampille qui leur permet de circuler et de s'échanger. Mais il s'échappe ainsi à lui-même en devenant, à travers ces processus mêmes, travail abstrait indifférent à son contenu, aux dépenses concrètes d'énergie et d'intelligence. Le travail représenté en valeur ou si l'on veut la valeur en représentation devient par là la condition de possibilité sociale de la transformation de la puissance ou force de travail en marchandise. Après que le travail s'est représenté dans la valeur, la valeur à son tour se représente dans le travail en tant qu'efforts humains concrets. La valeur en procès est en quelque sorte une suite de permutations entre représentants, représentations et représentés, ceux qui représentent finissant par être les représentés de leurs représentations. C'est bien pourquoi la théorie de la valeur ne peut être une théorie de la valeur-travail comme Marx à juste titre s'efforce de l'exprimer dans *Le Capital,* mais une théorie de la forme valeur des acteurs et des relations sociales. Le travail en tant que représentation de l'activité humaine tournée vers la valeur informe les opérations sociales les plus essentielles, orientation de la production sociale, allocation des ressources humaines et matérielles de la société, et surtout régulation des rapports entre prestataires de travail abstrait et superviseurs du procès du travail délégués dans ces fonctions par le travail mort. En se déposant dans les choses sensibles suprasensibles le travail ne fait pas que se mettre en scène lui-même, il cristallise de façon unilatérale des relations sociales et intersubjectives en les ordonnant selon des formes intellectuelles « objectives » *(objektive Gedankenformen),* c'est-à-dire en les réifiant et en les fétichisant.

Si l'on fait abstraction de tous ces jeux de miroir entre représentations et opérations sociales, parler de valeur de travail a, comme le dit Marx, autant de sens que de parler d'un logarithme jaune. C'est dire que la représentation ou l'exposition de la « dialecticité » de l'économie ne peut se passer d'une dimension critique coextensive à l'élucidation des mou-

vements de la valeur qui s'autovalorise. La *Darstellung* ne peut se contenter de suivre le mouvement de déduction des formes de la valeur à la lumière de la *Science de la logique,* elle doit démontrer en même temps que la « réalité » des enchaînements dialectiques est seconde, à la fois en tant qu'apparence phénoménale qui renvoie à une essence (négation de l'immédiat), et surtout en tant que déploiement de catégories qui ne peut s'abstraire de ses présupposés matériels sensibles. La circulation simple renvoie par exemple à la circulation du Capital qui elle-même renvoie au procès de production où les travaux concrets devenus supports du travail général abstrait produisent de la plus-value, négation fondamentale des rapports d'équivalence. La *Darstellung* adéquate à son objet, la critique de l'économie politique, se doit en fait de saisir le procès d'ensemble de la production capitaliste, c'est-à-dire simultanément son unité dialectique entre circulation et production, et les oppositions réelles ou incompatibilités qui la marquent de façon permanente. Cette double exigence est particulièrement apparente dans le livre III du *Capital,* lorsque Marx aborde le problème des crises et de la baisse des taux de profit. Il apparaît en effet particulièrement soucieux de montrer que l'accumulation du Capital reproduit sans cesse des oppositions entre l'illimitation idéale du procès de valorisation et les limitations-déterminations des procès matériels-techniques de production et d'échange. C'est par suite un contresens de voir dans l'œuvre marxienne de la maturité une démonstration de la fin inéluctable (déterminée une fois pour toutes) de la fin du capitalisme : la conceptualisation à laquelle il a recours, bien que rigoureuse dans sa visée et ses formulations, est polysémique dans sa portée et ses usages. Les catégories de la critique de l'économie politique cernent les formes intellectuelles objectives, elles décrivent leurs relations dynamiques comme des processus d'histoire naturelle, mais par une sorte de réflexivité permanente elles mettent aussi le doigt sur l'unilatéralité et la partialité de ce qu'elles avancent dans un premier temps. La « dialecticité » du capitalisme trouve son contrepoint dans la mise en lumière de tout ce que son effectuation a de problématique et de tout ce qui peut la remettre en question. L'avenir de la société ne s'inscrit donc pas dans des systèmes de lois conformes au déterminisme classique, mais dans la confrontation de mouvements qui peuvent se concilier, mais jamais se confondre les uns avec les autres. Aussi est-ce à tort qu'on chercherait à fermer la théorie, à lui assigner un objet définitivement délimité. Il lui faut bien plutôt être prête à se remettre continuellement à l'ouvrage pour appréhender les translations ou itérations de la dialecticité capitaliste ainsi que les résistances que lui

opposent les rapports matériels-techniques et matériels-sensibles sur la toile de fond de la reproduction sociale élargie (en intensité et en extension). Elle n'a pas à présupposer une essence invariable du capitalisme, mais à suivre ses variations en un patient travail de déconstruction des catégorisations sociales spontanées et des systèmes de représentation à l'œuvre dans les pratiques et dans les institutions qui encadrent ces dernières. C'est dire que la critique de l'économie politique ne peut en tant que théorie revendiquer le statut classique d'une science (supra-historique) critique-pratique et pratique-critique des relations sociales[5]. Elle est notamment mise en mouvement du champ figé des représentations sociales et de leurs cristallisations dans les pratiques les plus diverses. Elle met par là en question l'objectivité première de la société capitaliste, celle qui fait de l'économie un substrat sur lequel tout se construit, afin de lui opposer une objectivité seconde, dynamique et plurielle, faite de continuités et de discontinuités. Elle ne traite pas à proprement parler d'un objet Société, mais d'articulations entre des relations ou des pratiques, et de structurations en cours de groupes et de leurs environnements. Elle cherche moins à classer et à ordonner qu'à briser des obstacles au travail de connaissance présents dans les démarches apparemment les plus rigoureuses. Potentiellement au moins la critique de l'économie politique se fait en tant qu'elle est critique des théories économiques, critique de la pensée théorique et de ses procédures face au social. Elle ne se veut plus pensée représentative d'objets sociaux posés là, mais interrogation sur leur constitution, sur les représentations et les métabolismes hommes-techniques-nature qui leur donnent leur forme d'existence (ce qui devrait la mettre en mesure de saisir tout ce qu'il y a de domestication de l'imaginaire social dans l'agitation et l'activisme de la société capitaliste). Fondamentalement, elle se refuse à être une pensée du donné ou de la positivité pour s'ouvrir aux remises en question dont la société est prodigue derrière les apparences de la reproduction du même.

Cet antipositivisme qu'on rencontre si fréquemment chez le Marx de la maturité n'est toutefois pas exclusif de retombées dans des ornières très pratiquées de son temps. Le modèle de la critique voisine avec celui d'une science explicative traditionnelle, la circonspection théorique cède souvent la place à l'impatience révolutionnaire et la conception d'une

5. C'est-à-dire d'une science conçue selon les termes de Popper et du rationalisme critique, et qui veut avoir des distances à la pratique sans en transcender les limites.

transformation sociale complexe peut se faire prophétie sur l'écroulement rapide du capitalisme. Ces tensions irrésolues qu'on retrouve dans les textes les plus novateurs (du *Capital* aux *Théories sur la plus-value)* font toucher du doigt les dangers que comporte la canonisation de l'œuvre marxienne. Cela est particulièrement vrai pour ce point fort de la théorie de Marx qu'est la théorie de la valeur. Dans de nombreuses polémiques contre des économistes de son temps (notamment Ricardo) Marx insiste beaucoup sur ce qui le sépare de la théorie de la valeur-travail de Ricardo. Or, force est de constater qu'il se rapproche de cette théorie « naturaliste » de la valeur, lorsqu'il essaye de comprendre certains phénomènes et mouvements de l'économie capitaliste. Pour expliquer les prix de production en relation avec le taux de profit et sa péréquation entre les multiples capitaux, les grandeurs de la valeur (temps de travail cristallisé dans les produits) deviennent ainsi un instrument privilégié, au point de reléguer au second plan la valeur comme représentation et comme forme. Le temps de travail socialement nécessaire n'est plus alors un rapport social complexe entre les hommes, leurs activités et les moyens de production, rapport réfléchi, inversé et figé, dans des représentations sociales récurrentes, mais une sorte d'étalon de mesure naturel (à la limite aussi concret que le travail concret). Les grandeurs de valeur ne sont plus secondes, c'est-à-dire déterminées par autre chose qu'elles-mêmes, elles deviennent premières, c'est-à-dire déterminantes. C'est à partir de ces glissements théoriques et de ces méprises que Marx se fourvoie, sans pouvoir en sortir, dans l'impasse du problème dit de la transformation des valeurs en prix de production. Il donne au problème une solution qui n'en est pas une (en faisant abstraction de la nécessaire transformation de la valeur des capitaux en prix de production), et croit pouvoir égaliser masse globale de la plus-value et masse globale du profit à partir de ces prémisses. Il lui est de cette façon impossible de saisir que les prix de production ne dérivent pas des grandeurs de valeur, mais des conditions de production (effectivité des techniques de production) et des variations contraires ou opposées du profit et des salaires. Il ne peut par suite renvoyer les grandeurs de valeur (l'homogénéisation et la quantification du travail abstrait) à leur véritable origine, la polarité des rapports de classe et la productivité physique du travail. Les grandeurs de valeur ne sont pas prises pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire des variables dépendantes (au-delà du temps de travail socialement nécessaire et de l'égalisation abstraite de travaux multiples au niveau de la production et de l'échange), des rapports de force cristallisés entre les classes et des rapports technico-cognitifs aux

moyens de production impliqués dans ces rapports de classe. Les grandeurs de valeur sont en quelque sorte substantifiées, dans l'oubli de leur nature relationnelle, comme si elles étaient l'expression quantitative d'une substance « naturelle » temps de travail[6].

Engagé sur cette voix, Marx se trouve involontairement, mais inévitablement déporté vers une conception quelque peu « naturaliste » des contradictions économiques du capitalisme. Sans jamais disparaître complètement, les problèmes de compatibilité et d'incompatibilité entre les niveaux dialectiques et sensibles de la réalité sociale sont peu à peu relégués au second plan, et cela au profit des oppositions ou des contradictions jouant pour l'essentiel au niveau de l'accumulation. Le mouvement de la valorisation tend par là à être analysé comme produisant lui-même et de façon linéaire ses propres limites; les contradictions économiques s'engendrant les unes les autres selon une dynamique qui accentue les difficultés du capitalisme. Un bon exemple de cette orientation, jamais vraiment explicitée, est donné par la loi de la baisse tendancielle du taux de profit (et son présupposé l'élévation de la composition organique du Capital). En la formulant, Marx essaye, à l'évidence, d'approcher au plus près le mouvement d'ensemble ou la logique de l'accumulation du capital en évitant les prévisions trop mécanistes ou déterministes. Dans la mesure où il reste toutefois étroitement centré sur le niveau économique et sur les variations des grandeurs de valeur, il lui échappe que les tendances à la baisse du taux de profit ne sont pas seulement contrebalancées ou temporairement mises hors jeu par des contre-tendances, mais qu'elles peuvent être complètement invalidées à un moment donné par l'établissement de nouveaux rapports entre la valorisation et le matériel sensible. Comme le disent dorénavant beaucoup d'économistes marxistes, il n'y a pas sur longue période de loi d'évolution du profit à la baisse, et on ne peut pas non plus y trouver l'élément fondamental d'explication des crises économiques (il faut à ce propos chercher des théorisations complexes et pluralistes)[7]. Aussi faut-il bien constater que Marx, malgré sa volonté de contribuer à une économie politique en acte de la classe ouvrière, n'arrive pas à formuler clairement le projet d'une économie politique de la reversion de l'inver-

6. Sur ces problèmes la littérature est immense. On renverra ici à Ian Steedman, *Marx after Sraffa,* London, 1977 ; Gilles Dostaler, *Marx la valeur et l'économie politique,* Paris, 1978 ; Pierangelo Garegnani, *Marx e gli economisti classici,* Torino, 1981 ; David Harvey, *The limits to Capital,* Oxford, 1982.

7. Voir à ce propos Christian Barrère, Gerard Kebadjian, Olovier Weinstein, *Lire la crise,* Paris, 1983.

sion, c'est-à-dire une discipline qui restitue l'ensemble des mouvements matériels-sensibles qui supportent la valorisation, en démontant en même temps les mécanismes de représentation sociale qui fonctionnent comme des mécanismes de rigidification du sens, de détournement de significations par substitution des unes aux autres (certains mouvements et relations devenant les manifestations de ce qu'ils ne sont pas et ne peuvent être). En bref, dans les énoncés marxiens, la critique de l'économie politique n'apparaît pas encore comme un déchiffrement de flux matériels et immatériels entrelacés qui puisse conduire à une mise en question radicale des dispositifs les plus fondamentaux (cognitifs, pratico-éthiques, pratico-techniques, sensuels-libidinaux, etc.), des rapports des hommes entre eux et au monde. La critique de l'économie politique, au-delà de ses points d'application immédiats, se doit pourtant d'être critique des formes sclérosées de l'intersubjectivité (communications déviées par la valorisation) qui, en faisant des individus des sujets-Robinsons, les rendent incapables de penser leurs liens aux autres, à l'action et à la matérialité autrement qu'en termes de volonté et de domination. Elle ne peut pas ne pas être destruction de l'ontologie sous-jacente au monde des valeurs (spirituelles comme matérielles) et de la volonté, non par une quelconque prédilection rétrospective pour les univers hiérarchisés antérieurs au polythéisme des valeurs, mais pour reposer de façon radicalement différente les relationnalités hommes-nature, voire pour instaurer de nouveaux rapports entre l'action et l'imaginaire social. En suivant cette orientation, elle devrait, entre autres, montrer que la technique (y compris sous la forme d'élaborations scientifiques) n'est pas à la disposition des hommes, mais se montre tout à fait soumise à la logique du travail abstrait comme rapport social à reproduire et comme rapport social à l'objectivité et à la subjectivité. La technique n'est en effet pas pure instrumentalité (adéquation des moyens aux fins), elle véhicule des représentations et des conceptions du monde qui prédéterminent la façon d'aborder et de connaître les processus et les échanges matériels. Elle n'est pas par elle-même domination ou oppression, mais elle transmet dans son « objectivité » la plus détachée (respecter les processus extra-humains pour mieux les canaliser) de fortes charges de subjectivité unilatérale qui nient ou occultent une partie des relations au monde. Il ne peut donc être question de réduire les questions qu'elle soulève à celles qui sont inhérentes à l'emploi capitaliste des machines comme Marx semble le laisser entendre dans *Le Capital*. Elle pose plus fondamentalement le problème de la nature et de la forme des forces productives, en tant qu'imbrication de forces produc-

tives humaines et matérielles. A ce propos, les textes de Marx ouvrent effectivement des perspectives intéressantes, notamment celle de forces productives humaines libérées, c'est-à-dire affranchies des contraintes de la mise en valeur du capital, mais sur ce point aussi ils donnent l'impression de ne pas aller assez loin dans le questionnement. On peut se demander en particulier si les difficultés rencontrées pour maîtriser les processus technologiques et reconstruire sur d'autres bases la symbiose hommes-machines ne sont pas sous-estimées ou ramenées à des considérations trop étroitement afférentes à la production matérielle et à la production en général. La libération des forces productives humaines qui est forcément libération par rapport au travail abstrait et à sa domination envahissante a, par suite, une dimension extra-productive qu'il peut être dangereux de vouloir ignorer. Aussi est-ce seulement à condition de se soustraire à une dialectique sujet-objet réductrice que l'imaginaire social peut faire naître de nouvelles façons de pratiquer la société et le monde tout en permettant d'utiliser des systèmes de machines et des agencements systémiques (automatismes sociaux) comme prolongement véritable des actions humaines.

Les imprécisions, les hésitations et les incertitudes dans la critique marxienne de l'économie politique ont évidemment obscurci ou masqué l'audace de son dessein et le caractère novateur de beaucoup de ses aperçus. Après la mort de Marx la discipline critique de l'économie devient pour l'essentiel une variante de l'économie politique dont la préoccupation première est de formuler les lois d'évolution du capitalisme. Cela se manifeste d'abord par une acceptation a-critique d'une théorie « naturaliste » de la valeur qui doit plus à Ricardo qu'à Marx. Les marxistes, il est vrai, prennent leur distance par rapport aux socialistes ricardiens qui proclament le droit au produit intégral du travail et considèrent l'exploitation comme une atteinte à l'intégrité physique et morale du travailleur. Mais, à y regarder de plus près, les disciples de Marx ne s'éloignent pas tellement de la thématique ricardienne lorsqu'ils font du travail une sorte d'élément premier — supra-historique — de l'organisation sociale. Le travail abstrait n'est pas conçu par eux comme une substance-sujet produite par des relations et des représentations sociales, mais bien comme une substance commune à tous les produits de l'activité productrice humaine, au-delà des différences de sociétés. Le socialisme comme maîtrise collective des processus de travail et comme disposition démocratiquement décidée du surtravail est ainsi révélation du travail à lui-même et révélation de la société à elle-même. La société socialiste met le travail à sa vraie place et le dépérissement de la loi de la

valeur se fait jour comme disparition progressive des mécanismes de marché (marché des biens de production et marché du travail) et progression de l'allocation planifiée du travail social direct entre les différentes branches de production. C'est bien pourquoi on peut critiquer l'économie capitaliste comme une économie de l'utilisation irrationnelle du travail (gaspillage, chômage, etc.), et de l'anarchie a-sociale au niveau économique. Les contradictions économiques, insuffisance de la consommation solvable par rapport à la production, disproportions de l'accumulation entre les différentes branches de l'économie, baisse du taux de profit, suraccumulation, etc., sont là pour démontrer que le capitalisme comporte des vices de fonctionnement irrémédiables. Sans doute, les esprits se séparent-ils sur les issues possibles, écroulement du système sous le poids de ses contradictions, prise de conscience des plus larges masses devant les effets négatifs de la perpétuation des rapports capitalistes, transformation progressive des mécanismes socio-économiques pour faire face à des difficultés récurrentes. Cela n'empêche pourtant pas l'immense majorité des marxistes de croire que la fin du capitalisme est, sinon programmée dans le détail, du moins inscrite dans ses caractéristiques les plus fondamentales en tant que système économique. La théorie critique du capitalisme n'a, en ce sens, pas besoin d'aller au-delà d'une théorie du déclin ou de la décadence des relations capitalistes de production. Ce qui, en clair, veut dire qu'elle n'a pas à être élucidation de ses conditions de développement et de reproduction élargie. Encore moins doit-elle se préoccuper des mutations qui peuvent se produire dans les relations sociales, dans les champs d'action offerts aux individus et plus généralement dans l'horizon des pratiques sociales. Faire la critique du capitalisme, ce n'est pas déplacer sans cesse les problématiques théoriques, découvrir ce qui se dérobe sous les apparences de la continuité ou être attentif aux failles qui se creusent dans le bel ordonnancement des rapports sociaux, c'est seulement enregistrer ce qui se passe sous le regard pour y trouver les raisons d'un avenir abstraitement autre. Il est au fond très significatif que la critique de l'économie politique soit devenue chez la plupart des marxistes une théorie pleinement positiviste de l'économie, de ses mouvements nécessaires, de son évolution et de ses cycles selon des lignes prédéterminées, c'est-à-dire une discipline présentant beaucoup d'analogies avec son adversaire, l'économie politique « bourgeoise ». Chez les uns et chez les autres, il y a le même attachement à un modèle étroit de science sociale et à la méthodologie qui en découle. Sans doute, les prémisses ou les références de base tendent-elles à différer beaucoup après l'adoption par la plupart des économistes

« bourgeois » de théories « subjectives » de la valeur, ce qui explique que de nombreux marxistes puissent croire de bonne foi qu'ils font œuvre critique en opposant leur conception « objective » de la valeur au subjectivisme des marginalistes. Mais cela ne doit pas cacher le fait que les antagonistes ne font que s'opposer sur les substrats « naturels » de la valeur, travail ou utilité, c'est-à-dire sur la façon de juger les activités qui se confrontent dans la circulation et la production, travail de supervision et de surveillance d'un côté; travail salarié d'exécution de l'autre. Dans un cas, le recours à la psychologie rationaliste de l'utilité marginale et de la combinaison optimale des facteurs de production reflète et justifie les rôles capitalistes (accumulation, innovation, etc.), dans l'autre cas l'affirmation du rôle primordial du travail dépendant dans la production des richesses exprime au niveau théorique les efforts d'auto-appréciation des salariés dans leur résistance à l'exploitation. Il s'agit bien de deux « subjectivités » sociales qui cherchent à trouver des fondements « objectifs » à leurs pratiques; les points de vue divergent indéniablement, mais ils n'empêchent pas les économistes des deux camps de se rejoindre dans la fétichisation de l'économie, de cette économie qu'ils partagent, même en s'affrontant durement. On peut être tenté, il est vrai, de récuser cette analyse en rappelant l'historicisme résolu des marxistes qui soulignent presque tous l'inachèvement ou l'imperfection du capitalisme comme mode de production. Mais n'y a-t-il pas là un historicisme naturalisé ou un naturalisme historicisé qui prétend élucider une dynamique sociale à partir de quelques matrices de base, aisément repérables et identifiables? Il serait, certes, injuste de réduire les marxistes à un naturalisme borné dans leurs meilleurs développements et intuitions, mais force est d'admettre que les percées au-delà de la théorie ricardienne de la valeur-travail sont rares et irrégulières, et ne sont jamais sérieusement exploitées. Aussi bien la critique de l'économie politique est-elle encore aujourd'hui une discipline en filigrane, plus potentielle que véritablement constituée en tant que discours articulé et systématique. A partir des premières indications données par Marx, il reste toujours à mettre au point ses grandes lignes de force, ses modalités d'attaque des deux niveaux du réel social (dialectique et non dialectique). Il lui faut notamment saisir les mouvements de l'économie dans leur duplicité, dans la série de dédoublements successifs qui les caractérisent au niveau des relations comme des pratiques. Mais, pour aller plus au fond, il lui faut surtout comprendre l'interaction des deux mondes, leur façon de s'influencer et de se conditionner réciproquement dans un jeu apparemment sans terme, bien que dominé par la dialectique des formes sociales objectives.

On est en particulier obligé de dépasser les oppositions simples entre le monde « ensorcelé » de la valeur et de la marchandise d'un côté, le monde « authentique » des métabolismes matériels et sensibles de l'autre. Chacun des deux pénètre l'autre, se représente et s'affirme grâce à l'autre. En ce sens, les abstractions réelles ont pour fonction de faire passer d'un niveau de réalité à l'autre avant même que d'être des barrières ou des obstacles à une perception globale des processus. Les flux de la production et des échanges en tant que combinaison matérielle sensible de transformations et de translations trouvent direction et sens dans les codes et les signes qui informent les relations marchandes entre équivalents. De même les rapports dialectiques entre les formes de la valeur se nourrissent de déplacements et de mutations matériels mis en œuvre par les hommes, tout cela en vue de s'affirmer contre eux. Il s'opère en permanence des permutations et des substitutions qui transfigurent la scène sociale en jeux en trompe-l'œil, pleins de quiproquos et de télescopages, où la réalité se dérobe comme toujours autre et toujours double. La valeur d'usage est une condition de possibilité de la valeur d'échange, mais elle-même ne peut être produite que grâce au mouvement des valeurs d'échange. Le travail concret porte le travail abstrait, mais c'est la répartition de ce dernier entre les différentes branches de la production et de la circulation qui dicte au travail concret ses caractéristiques concrètes. Ces relations d'inséparabilité ne s'épuisent pas toutefois les unes dans les autres. Les codes et les signes de la valeur qui se valorise ne peuvent dire toutes les significations attachées aux flux matériels et immatériels des pratiques sociales et ces dernières ne se coulent qu'imparfaitement dans les moules des formes sociales. Les abstractions réelles en tant que points de passage ou de communication entre ces mondes homogènes/hétérogènes ne peuvent convertir parfaitement, terme à terme, le matériel-sensible en sensible-suprasensible, et *vice versa*. Il subsiste toujours, du côté dialectique comme du côté non dialectique, des excédents difficilement assimilables, une plus-value de sens du matériel-sensible comme des valeurs qui ne peuvent se valoriser dans la sphère du suprasensible. Il en résulte des séries quasi ininterrompues de pressions et de contre-pressions d'un monde sur l'autre. Les forces d'attraction semblent engendrer dans leur mouvement même de vigoureuses forces de répulsion dans un climat général de reproduction instable. Les processus d'intégration l'un dans l'autre des niveaux du réel sont concomitants de tendances au rejet et à la désintégration qui marquent la plupart des manifestations sociales du sceau de l'ambiguïté et de la tension avec

soi-même. Cela est particulièrement vrai de la lutte des classes qui, chez les travailleurs, est à la fois résistance aux impératifs de la mise en valeur du capital, et lutte pour la valorisation de la force de travail contre les différentes formes de sa dévalorisation. Elle peut aussi bien entraver l'accumulation du capital que la stimuler de façon remarquable. Elle est, par conséquent, susceptible de véhiculer des significations, sinon diamétralement opposées, du moins non superposables, ce qui ne peut pas ne pas avoir de répercussions sur les modes de fonctionnement de la société. Pour les acteurs individuels et collectifs, les significations des pratiques, des relations et des institutions sociales ne sont jamais définitivement données, et, à partir des abstractions réelles, s'élèvent des abstractions secondaires qui tentent, au prix d'une très rapide usure, de mettre de l'unité dans l'ondoyant et le divers, de l'harmonie dans le conflit. Dans les agencements systémiques autour des abstractions réelles, l'univocité et la permanence du sens ne sont pas en fait assurées une fois pour toutes : la société se fait et se défait selon des séquences discontinues. On peut trouver çà et là des isolats sociaux où la valeur n'a qu'un poids limité (les relations de parenté par exemple), et il n'est pas rare que certaines formes de sociabilité (l'amitié, la camaraderie, la sexualité, etc.) soient au moins partiellement contraires aux exigences de la reproduction. Aussi bien est-il indispensable que la primauté du monde dialectique soit réaffirmée matériellement et idéellement par les institutions de niveau sociétal, par-dessus le bouillonnement et les incongruences dans la confrontation du suprasensible et du sensible. L'Etat, en particulier, doit mettre au point des mécanismes complexes de compensation des défaillances (multiformes) de la valorisation, au besoin en contredisant la logique immédiate de celle-ci (correction des mécanismes de marché, intervention publique dans l'économie, protection sociale, etc.). Comme l'a très bien montré l'école dite de la régulation[8], le rapport capital-travail ne peut jamais être statique, mais doit au contraire se perpétuer par des réorganisations successives du rapport salarial (mode d'insertion des travailleurs dans la production, la répartition et la consommation). La réglementation juridique elle-même ne peut en rester à la seule régulation des rapports d'échange, elle se doit peu à peu de déborder sur le domaine de la conflictualité sociale et de participer à sa pacification relative. La sphère de la naturalité sociale (la valeur) se trouve ainsi complétée par une

8. Cf. Michel Aglietta, *Régulation et crises du capitalisme. L'expérience des Etats- Unis,* Paris, 1976.

sphère de l'intérêt général, point de suture entre les deux mondes, qui s'affirme comme conciliation rationnelle des « contraintes naturelles » de la valeur (les lois de l'économie) et des besoins humains. Cet intérêt général se représente et il est représenté dans ses formes d'apparition comme la force d'équilibrage du dialectique extra-humain et de l'humain, donc comme la force qui fait se recouvrir ou se rejoindre des significations en voie de s'écarter.

Il est impossible évidemment de se dissimuler que c'est l'ambivalence qui caractérise le fonctionnement des institutions étatiques, ambivalence par rapport aux lois économiques de la valorisation, ambivalence par rapport aux lois sociales de la compétition et de l'appréciation différentielles des individus et des groupes. L'Etat n'est pas une simple dérivation des rapports marchands capitalistes, il doit au contraire les nier partiellement pour pouvoir les préserver, et loin de mettre fin à l'hétérogénéité des deux mondes, il la reproduit à son échelle comme dysfonctions récurrentes et contradictions internes. Pour conserver un minimum de possibilités d'action, les institutions étatiques doivent se donner une façade d'unité, voire s'affirmer comme l'émanation d'une entité suprasociale dotée d'une claire conscience de ses objectifs et de ses tâches, mais leur vie au jour le jour est faite de tâtonnements et de compromis boiteux, d'orientations vite abandonnées et de pratiques qui s'enlisent. Plus les appareils étatiques et les réglementations qu'ils mettent en œuvre s'étendent et pénètrent dans les rapports sociaux, plus les activités étatiques s'exposent aux allées et venues de courants et de tendances difficilement conciliables. L'Etat n'a jamais fini de se définir et de se redéfinir face aux injonctions qui lui parviennent de la sphère dialectique comme de la sphère non dialectique. Son développement est largement fuite en avant, succession de tentatives pour échapper aux effets pervers de ses actions et de ses décisions (par exemple, aux atteintes imprévues à la dynamique de valorisation). L'Etat qui assiste, subventionne et protège, est aussi l'Etat qui dérange et bride de nombreuses activités. Cela explique que son rôle, mais également l'extension de ses interventions n'aillent jamais de soi. Après la grande expansion des Etats-Providence, beaucoup de groupes sociaux réclament maintenant moins d'Etat et plus d'espace pour les régulations monétaires et marchandes, sans être capables de dire vraiment comment on peut mettre en œuvre une telle orientation. Apparemment, il y a une dynamique contradictoire du « plus d'Etat » et du « moins d'Etat » qui domine l'économie et la politique en des mouvements où il n'y a pas de termes prévisibles. En réalité, la marche en avant de la régu-

lation étatique n'est jamais arrêtée véritablement par les campagnes de dénationalisations ou de déréglementation entreprises comme des croisades contre la prolifération bureaucratico-étatique. Il y a plus exactement des déplacements subreptices, des modifications de direction dans l'intervention étatique, c'est-à-dire plus ou moins d'aide au secteur privé, plus ou moins de capitalisme d'Etat, suivant les problèmes posés par la dynamique économique et sociale. Quant au fond, il n'y a jamais de recul significatif (sur une longue période) de 1'« économie mixte » qui combine l'intervention publique multiforme à des initiatives privées de moins en moins individuelles dans leurs assises. Comme Max Weber et Joseph Schumpeter l'ont très bien vu, l'étatisation et le déclin de l'esprit d'entreprise à caractéristiques très personnalisées dominent l'évolution de la société contemporaine, reléguant dans un passé de plus en plus lointain le capitalisme des petites et moyennes unités économiques. Pour autant, il n'y a pas de transformation insensible du capitalisme en un autre système social (la dialectique ne se résorbe pas dans le non-dialectique). L'étatique, en effet, subit lui-même l'empreinte de la valorisation et de la compétition au point de les transposer en son sein comme règles de son propre comportement dans nombre de ses interventions. Sur le plan intérieur, comme sur le plan extérieur, l'Etat doit se valoriser à sa façon, c'est-à-dire faire que son activité minimise ses coûts et maximise ses effets utiles sur la dynamique de la valorisation. Il lui faut par conséquent entrer de plus en plus directement dans ce qu'il est censé réglementer et réguler d'en haut. L'Etat national aujourd'hui est plus que jamais inséré dans la concurrence internationale et ne peut prétendre maîtriser les mouvements erratiques du capital tant au niveau de la circulation (instabilité monétaire) qu'au niveau de la production (dynamique de l'investissement). Il est entraîné dans une sorte de course-poursuite avec les autres pour faire face aux exigences et aux conséquences de l'accumulation du capital.

La socialisation-étatisation est, par suite, une socialisation à contre-cœur, c'est-à-dire une socialisation qui va à l'encontre de ce qu'elle prétend opérer, à savoir le refoulement des particularismes au profit de généralisations rationnelles ou de mesures d'égalisation des intérêts. C'est qu'en effet les formes politiques — institutions, modes de répartition et de circulation des pouvoirs, formes de l'échange politique et de la représentation — se plient elles-mêmes à la logique de la valorisation selon des voies plus ou moins directes. En tant que complément ou prolongement des abstractions réelles de l'économie, elles fonctionnent selon des schèmes d'interprétation de la réalité et des codes langagiers

qui proscrivent de leur champ d'activité et d'intérêt ce qui, en temps normal, s'écarte des relations d'appréciation-dépréciation et de valorisation-dévalorisation entre les individus et les groupes. La politique ne se nourrit évidemment pas que d'intérêts matériels exprimables en termes rationnels, elle se noue très souvent autour d'enjeux symboliques et se concrétise tout aussi souvent dans des rites et des mises en scène. Mais cela ne contredit en rien le fait qu'elle soit pour l'essentiel exaltation des valeurs, promotion des valeurs sensibles-suprasensibles de l'économie, culte de la possession des appareils de pouvoir, défense de valeurs nationales ou de groupe (prestige, honneur, réputation, etc.). Dans le domaine de la politique, il n'y a pas de solution de continuité entre la gestion bureaucratique et les grands mouvements de masse apparemment irrationnels, entre la croyance dans les vertus de la technologie politique et la croyance dans les vertus des chefs charismatiques. La participation à la politique n'est donc pas entrée dans des confrontations multidimensionnelles, ouvertes aux changements sociaux, mais participation à des jeux de représentation où des processus de substitution de personnes et de places s'accompagnent de transposition et de transfiguration d'expériences vécues, d'aspirations inassouvies et de frustrations inavouées. Contrairement à ce que pense Talcott Parsons, le système politique n'est pas le système qui met en œuvre les buts de la société, c'est-à-dire mobilise ses ressources (humaines et matérielles) pour lui permettre de réaffirmer ses valeurs culturelles profondes. Il est en fait un système visant à réduire la réflexivité (comme possibilité de distance au donné) dans les relations sociales et dans les relations à un environnement complexe. Il est là, non pour favoriser les virtualités transformatrices des autres sous-systèmes de la société, mais pour limiter leurs possibilités de variation, d'adaptation et de restructuration. L'Etat souvent analysé comme cristallisation de la conscience sociale, comme incarnation de la rationalité se dévoile paradoxalement comme ensemble de forces conscientes travaillant dans l'inconscience à perpétuer l'absence de prise en charge d'une grande partie des relations et connexions des hommes. Le politique, dans la société capitaliste, loin d'être un trop-plein de conscience, se manifeste le plus souvent comme vide et comme béance, comme manque et défaillance de certaines dimensions de ce que font les hommes ou tentent de faire. La politique est ainsi déficit et déficience du politique dans la plupart de ses manifestations, dans ses orientations stratégiques comme dans ses modulations tactiques, dans ses activités de gestion de l'existant comme dans ses activités de préparation de l'avenir. Pour garder son efficacité, c'est-à-dire sa capacité

à maîtriser la répartition et la circulation inégalitaires des pouvoirs nécessaires aux rapports de valorisation, il lui faut, inévitablement, recourir à différentes formes de mythe, mythe de l'unité et de la continuité de l'Etat, mythe de la Raison d'Etat supérieure au sens commun, mythe des grands hommes d'Etat, mythe de l'opinion publique (pour faire oublier son caractère réactionnel et inarticulé). Par là, la politique reconnaît elle-même qu'elle renonce à se faire création de nouvelles possibilités sociales et qu'elle se subordonne à des contraintes qu'elle ne questionne pas ou même ne veut plus voir. Elle ne peut être que reproduction élargie du même ou innovation partielle alors même qu'elle se donne pour élargissement de la contingence à partir de la nécessité. La politique telle que la connaît la société capitaliste est faite de promesses qui ne peuvent être tenues, en tant que réflexivité sociale elle se nie au moment même où elle prétend s'affirmer. En conséquence elle ne peut être travail de la société sur elle-même, recherche systématique de nouveaux agencements sociaux et de nouvelles relations au monde. Elle participe sous ses formes fétichisées à la fuite en avant de la valeur qui s'autovalorise.

L'avenir se présente, de ce fait, comme une dimension temporelle particulièrement difficile à cerner. Il fait obligatoirement partie de l'horizon des capitalistes, puisque l'accumulation (l'investissement, l'innovation, etc.) attend ou escompte des résultats futurs des efforts du présent. Mais l'avenir probable de la reproduction élargie du capital comme reproduction élargie des rapports sociaux de production est aussi un avenir aléatoire, exposé à des dérèglements, des déséquilibres plus ou moins imprévisibles. Il est à la fois répétition, redoublement de ce qui constitue la production et la circulation du capital, mais aussi menace contre la continuité des processus en cours. Succession chronologique des phases, de la production et de la reproduction du capital, report vers des périodes indéterminées des oppositions du dialectique et du non-dialectique, il est également interruption, brisure de continuités temporelles linéaires. L'avenir de la prévision et des élargissements quantitatifs est, par intermittence, contraint de se confronter à l'avenir de la remise en question ou de l'incertitude. Cela devient tout à fait évident, si l'on s'interroge tant soit peu sérieusement sur l'avenir du travail en fonction même des succès remportés par l'accumulation du Capital. Rien ne paraît pouvoir ébranler la soif de travail vivant que manifeste le capital, comme travail mort, mais le résultat le plus apparent des efforts entrepris pour étendre la main-d'œuvre salariée est de diminuer l'importance relative du travail vivant par rapport au travail

mort dans la production. Chaque travailleur met en œuvre de plus en plus de travail accumulé (en valeur comme sur le plan technique). Toutes proportions gardées, cela veut dire qu'il faut des rythmes de croissance très soutenus pour que l'emploi continue lui-même à croître et que la domination du travail abstrait ne cesse de s'affirmer sur les corps et les esprits. Or, la croissance, en exigeant des rythmes de plus en plus rapides de renouvellement technologique, ne fait que reproduire la difficulté ou l'approfondir. Le progrès technique ouvre certainement des échanges nouveaux à l'activité humaine (et à l'accumulation du capital); en abaissant le coût des marchandises, il facilite aussi l'expansion de la production, mais il ne garantit pas par lui-même que les créations d'emploi seront supérieures aux suppressions. Dans la phase actuelle, il est même de plus en plus probable que la rapidité de l'obsolescence des équipements dépassera notablement la dynamique de la croissance économique. Il est vrai que la suppression massive d'emplois dans les secteurs directement productifs peut être au moins partiellement compensée par la création d'emplois dans les secteurs indirectement productifs, mais cela ne peut avoir qu'un temps, puisque la pénétration des méthodes d'élévation de la productivité du travail devient également très vite une nécessité dans ce secteur (pour abaisser les coûts). Le chômage permanent devient, au moins pour plusieurs décennies, le sort réservé à une partie de plus en plus importante de la société. Il en résulte une situation tout à fait paradoxale : la logique sociale du travail abstrait et de l'accumulation du capital apparaît portée ou supportée par une partie décroissante de la société malgré ses tendances à l'universalisation. Et le capitalisme fonctionne à l'économie de temps, non pour permettre à la société de disposer plus librement d'un temps disponible croissant, mais pour élargir des masses de travail mort possédées comme du capital. Il n'exclut, mais au contraire implique un gaspillage de plus en plus grand de ressources humaines, ce qui, par contrecoup, entraîne la marginalisation d'une grande partie de la société par rapport aux processus sociaux dominants.

Il n'y a donc rien d'étonnant à voir se développer certaines formes de désadhésion ou de désinvestissement par rapport au travail en tant qu'activité subordonnée. En effet, aux yeux de tous ceux qui sont voués au travail précaire, ou au chômage, le travail abstrait ne peut plus apparaître directement comme le centre organisateur de la vie des individus ou comme le moyen privilégié d'intégration dans la vie sociale. Certes, son absence relative n'est pas disparition de l'horizon : il reste présent sous la forme du manque et marque d'une empreinte négative

ceux qui ne participent pas à ses mécanismes. Mais, cette présence, plus ou moins éloignée et menaçante, ne peut avoir une valeur régulatrice, c'est-à-dire ne peut suffire à orienter ceux qui sont concernés vers des trajectoires sociales entièrement conformes aux impératifs du capital et de l'accumulation. A première vue, il en va différemment pour ceux qui travaillent de façon permanente et sont soumis à des systèmes hiérarchisés de qualification. Beaucoup d'entre eux acceptent des perspectives plus ou moins aléatoires de promotion sociale au cours de la vie de travail. Toutefois, à regarder les choses plus attentivement, on s'aperçoit que les différences sont moins grandes qu'il n'y paraît. On peut d'abord noter que les travailleurs permanents subissent de très fortes pressions pour se transformer en prestataires de travail flexible, flexible du point de vue de sa localisation et de sa qualification, de ses conditions d'exercice et de sa durée. Les processus d'identification au travail deviennent, par suite, beaucoup plus difficiles et complexes que lors de la longue période de prospérité postérieure à la deuxième guerre mondiale. A cela, il faut ajouter les effets de la crise des systèmes de formation; il n'y a plus de rapport évident, univoque entre les efforts ou sacrifices consentis pour se former et les emplois disponibles sur le marché du travail. La vie de travail en tant que trajectoire sociale ne peut donc plus se donner comme quelque chose que l'on peut diriger ou gérer raisonnablement. Les dirigeants des entreprises l'ont bien compris qui cherchent à « personnaliser » le parcours des travailleurs dans les établissements (par des dossiers spécifiques, des prestations particulières, etc.), afin de rétablir un rapport plausible entre travail fourni et position dans le système d'organisation. Ces tentatives se heurtent cependant à la difficulté de mesurer l'apport individuel dans les grandes unités modernes de production dominées par la dynamique technologique et la dynamique du travailleur collectif. On peut d'ailleurs constater que si le capital s'approprie toujours les puissances intellectuelles de la production et les puissances collectives du travail, il ne peut plus le faire aussi facilement qu'à l'époque du taylorisme. Pour capter la science à son profit, il lui faut à la fois autonomiser la production scientifique et recourir à des couches intellectuelles salariées de plus en plus nombreuses, ce qui ne manque pas de faire pénétrer la lutte des classes dans ce domaine. Mais surtout, il lui faut de plus en plus s'appuyer sur l'initiative publique (organismes étatiques et para-étatiques) pour susciter et stimuler la production de connaissances appliquées, sans que les retombées en soient vraiment prévisibles. On assiste, bien sûr, à des privatisations et reprivatisations dans ce secteur comme dans

d'autres, mais elles sont bien impuissantes à enrayer tous les processus à l'œuvre. Pour maîtriser la science et la technologie, le capital doit les répandre, les socialiser à sa façon, et bien au-delà de ce qui lui est strictement nécessaire. Sans doute restent-elles dépendantes dans leurs finalités, dans leur mise au point et dans leur utilisation de la dynamique de la valorisation, mais elles s'inscrivent dans des hommes (les forces productives humaines) qui, justement, ne se réduisent pas à cette dynamique. Vouloir tout faire passer par le chas étroit de l'aiguille du travail abstrait apparaît bien, en ce sens, comme une entreprise qui n'est jamais définitivement assurée.

Pour faire face à ce défi fondamental — la généralisation, la systématisation des échanges et des processus socialisants — les mécanismes de défense du capitalisme ne sont pas négligeables. Les relations collectives sont le plus souvent placées, non sous le signe de relations communicationnelles intenses, mais sous celui de régulations et de réglementations bureaucratiques. Autrement dit, on ne substitue pas, dans le cadre de la valorisation, aux relations de concurrence des relations de confrontation démocratique, mais des relations de hiérarchisation et de compétition qui fragmentent les réactions et les pratiques du plus grand nombre. Les entreprises collectives, dans ce contexte, apparaissent liées à des contraintes majeures qui, par contraste, transfigurent et font apprécier le monde des initiatives essentiellement individuelles ou des initiatives prises par les groupes primaires. Il y a pourtant un revers à cette extension des sentiments anti-étatiques, revers qui est la crise de légitimation rampante des institutions les plus diverses dans les grands Etats contemporains. Les thématiques du « moins d'Etat » et de la « créativité » individuelle ne peuvent en effet suffire à affronter les problèmes de la prolifération bureaucratique et de la mise en tutelle (comme administrés et souvent assistés) de l'immense majorité des citoyens. La plupart du temps, c'est la résistance collective qui apparaît comme l'arme la plus efficace pour faire reculer l'arbitraire bureaucratique. Aussi bien, malgré les idéologies du « nouvel individualisme », observe-t-on dans de très nombreux secteurs du monde du travail une aspiration à une authentique légitimité démocratique qui changerait les conditions de fonctionnement de la vie institutionnelle. Pour beaucoup, le dilemme, bureaucratie oppressive ou individualisme (qualifié de libérateur), apparaît comme un faux dilemme qui ne correspond pas à leur pratique des antinomies du monde actuel.

On ne s'en étonnera pas, les mécanismes de défense contre la socialisation rampante se doivent d'ailleurs de déborder largement le domaine

institutionnel pour investir celui de la production des objets (des objets comme environnement et prolongement du monde de la subjectivité). Les sujets qui ne peuvent développer librement leurs relations ou leurs connexions aux autres et au monde (ils ont surtout rapport à la valorisation) se voient proposer un peuple foisonnant d'objets en perpétuel renouvellement. Il n'y est plus seulement question d'utilité au sens étroit du terme (satisfaction de besoins matériellement et biologiquement constatables), mais question d'intérêts et de besoins plus ou moins fantasmagoriques. Les individus deviennent des « sujets » pour les objets, des « sujets » à la recherche de satisfactions objectales qui leur donnent l'impression d'étendre leurs capacités relationnelles grâce à des jeux de permutation et de substitution entre des excitations éphémères. L'objet est là pour donner à des sujets largement enfermés dans des pratiques routinières et réactionnelles le sentiment d'être des moi en expansion dans un contexte d'autorelationnalité, c'est-à-dire de relations aux objets en vue de se les assimiler. Le sujet se perd dans des objets — plus ou moins accessibles — dans l'espoir de se trouver et de trouver sa place au-delà des contraintes des rapports sociaux de production. Derrière les apparences d'une relation à soi et d'une prise de possession symbolique du monde, il se produit ainsi un processus de réfraction des réalités sociales et naturelles à travers des objets chiffrés. Cette déréalisation des rapports sociaux couplée avec une surréalisation de significations sociales de séduction et d'illusion est évidemment à son apogée dans le domaine de la production et de la circulation des objets de culture. Les mass media les diffusent comme des façons de dire et de vivre autrement le monde, tout en restant immergés en lui et tout en participant aux péripéties réelles de la valorisation. Aussi n'y a-t-il pas, à ce niveau, de rupture totale avec la sphère de la pratique, mais plutôt une sorte de balancement incessant entre un réalisme à courte vue et un imaginaire vite domestiqué. Ce n'est pas l'audace qui préside à cette invention sociale des objets et de la culture, mais bien un conservatisme caché qui cherche à retrouver dans l'environnement et dans les produits de la fantaisie l'univers des valeurs qui valorisent des sujets solipsistes. Il n'y a pas là d'incitation à l'expérimentation, ni non plus d'ouverture à ce qui se dissimule sous la superficie des rapports sociaux et des pratiques dominantes, et n'est donc pas identifiable à la valorisation (le non-identique aux représentations valorisantes). C'est pourquoi le monde hybride de la culture de masse ne peut, en définitive, pas faire disparaître les mouvements qui veulent donner cours à d'autres expériences du monde et à une autre relationnalité avec les individus, leur

environnement et le quotidien. La danse des objets pour les sujets et des sujets pour les objets ne peut effacer ou faire oublier les liens renouvelés qui se tissent entre les hommes et leur environnement en deçà et au-delà des réseaux dialectiques de la valeur. La fuite vers les objets ne verrouille pas l'univers de la valeur.

Chapitre 5

TRANSFORMER LE MONDE OU TRANSFORMER L'ACTION : RÉFLEXIONS SUR L'ART, LE TRAVAIL ET LA POLITIQUE

Le procès du marxisme a commencé il y a fort longtemps, mais il semble bien qu'il soit entré désormais dans une phase historique nouvelle. Le poids des accusations s'est fait plus lourd, à l'Est comme à l'Ouest. Les réquisitoires se font plus insistants et plus pressants, plus incisifs aussi. A l'évidence un très grand combat idéologique est en train de se dérouler autour de la postérité de Marx. Les uns pensent que l'éradication, pratique et théorique du marxisme est l'enjeu principal du xx[e] siècle finissant, les autres, ceux qui le défendent, le font dans la mauvaise foi ou dans la mauvaise conscience, dans l'incertitude et, le plus souvent, dans le désarroi. Les reproches qu'on peut lui opposer sont effectivement innombrables. Sous la forme des « marxismes-léninismes », il se fait justification de régimes oppressifs et rétrogrades, incapables de s'engager sur la voie de l'autoréforme et de l'émancipation des masses. En tant qu'idéologie dominante dans le mouvement ouvrier, il apparaît désarmé devant les derniers développements du capitalisme (notamment devant les phénomènes de crise économique). Même les marxismes minoritaires et critiques donnent l'impression d'être saisis par la paralysie, et de se trouver hors d'état de redresser la barre. Dans les débats intellectuels des dernières décennies, on ne peut dire qu'il fasse bonne figure, en raison même de ses oscillations entre l'éclectisme et le dogmatisme. En général ce n'est pas de l'intérieur du marxisme que viennent les nouvelles problématiques et les grandes découvertes. Les marxistes, pour tout dire, sont à la traîne et la plupart

d'entre eux ne peuvent se renouveler, en partie, qu'en utilisant le travail des autres.

La bataille se déroulerait-elle alors autour d'une grande absence, camouflée elle-même par des formules vides? Il n'en est rien. Le paradoxe est que ce marxisme, apparemment moribond, occupe une place sans pareille dans notre horizon culturel contemporain. En fait, on ne peut penser notre temps sans l'œuvre de Marx et des marxistes, sans se servir des instruments qu'ils ont forgés pour comprendre l'histoire et la société et pour rendre compte des conflits qui la traversent. On peut le constater, les antimarxistes, eux-mêmes, sont imprégnés de marxisme, souvent pour pouvoir mieux le combattre. La lutte autour du marxisme est donc une lutte pour un héritage (c'est-à-dire une tradition largement diffusée), et pour déterminer ce que l'on doit en retenir pour le présent et l'avenir. Plus précisément, il s'agit de savoir si ce qui en subsiste se limite à quelques instruments intellectuels cognitifs (par exemple, l'importance des formes de production et de reproduction de la vie dans toute société) ou s'il reste un outil de subversion théorique et pratique, c'est-à-dire une arme pour l'émancipation des opprimés et des exploités. On ne peut le nier, la réponse qui prédomine en ce moment est la première. Dans le sillage des théories sur le totalitarisme, beaucoup tendent à situer les aspects négatifs et pervers du marxisme dans ses théorisations sur la société future et l'homme nouveau. Le marxisme en tant que théorie de la Révolution serait une façon de forcer le cours des événements et de l'histoire. De la critique de l'existant, il passerait subrepticement à l'utopie totalitaire et destructrice. Il faudrait par conséquent purger ce qui vient de la tradition marxiste de tous les discours sur l'avènement nécessaire du socialisme, et sur la dialectique de la Révolution. Mais est-il besoin de le dire? Cette thématique apparemment forte est, quand au fond, irrecevable, car elle jette la suspicion, au-delà du marxisme canonisé, sur tout ce qui peut contribuer à la transformation en profondeur des relations sociales.

Pour autant, il ne peut être question de s'en tenir à une simple thématique de la mise à jour et du renouvellement. La tradition marxiste, sous ses différentes formes, doit être interrogée sur ses échecs les plus fondamentaux, notamment sur son incapacité à se faire théorie et pratique de l'émancipation au cours des crises du xxe siècle. Les appuis massifs que certaines thèses marxistes ont pu obtenir chez les travailleurs salariés, chez les paysans et les intellectuels ne doivent, de ce point de vue, pas tromper sur les limites de leurs succès : l'orthodoxie marxiste ne se sent pas tenue de prendre véritablement en charge les ferments

d'insatisfaction qui sont à l'œuvre dans les relations sociales quotidiennes. Le passage de la révolte à la révolution est analysé moins comme un élargissement et un approfondissement du refus critique et lucide de rapports sociaux ou interindividuels dégradants et avilissants que comme le passage d'un état d'incertitude et de désarroi à un état où l'on reconnaît le sens et les lois de l'histoire. Cela revient à dire que la lutte des classes est perçue pour l'essentiel, non comme un devenir autre des relations sociales et intersubjectives à travers des modifications processuelles des pratiques, mais comme une suite de transformations et de réajustements de dispositifs stratégiques (de pouvoir), de modifications de formes sociales (rapports de propriété, structures de direction des processus économiques et politiques). Sans doute, les marxismes « orthodoxes » postulent-ils un bouleversement global de la conscience de classe, mais celui-ci se présente comme une rupture à peu près complète avec la vie et les aspirations réelles des travailleurs, un peu comme une accession brusque à la vérité, transcendant les limites individuelles et prescrivant ce qu'il est nécessaire d'entreprendre contre la classe dominante. La conscience de classe ainsi conçue se donne comme l'entrée dans la clarté du savoir d'un sujet collectif (hypostasié par rapport à ses composantes) jusqu'alors maintenu dans l'ignorance et le semi-aveuglement sur ses intérêts. Elle n'est surtout pas la manifestation des processus par lesquels les travailleurs mettent progressivement fin à l'esprit de compétition et de concurrence entre eux, tissent de nouveaux liens de solidarité en construisant des collectifs composés d'individualités sociales fortes de leurs connexions avec les autres et de leurs capacités pratiques au développement.

Les pratiques induites par la pénétration du marxisme dans les conflits sociaux présentent pour toutes ces raisons un double visage. Elles sont d'un côté mise en question de l'autorité des capitalistes dans l'économie ainsi que revendication d'un élargissement des processus démocratiques à tous les niveaux de la société (par opposition au nihilisme politique des anarchistes). Elles ont indéniablement des effets déstabilisateurs sur la reproduction sociale en aiguisant les conflits de classe, en mettant à nu certaines relations d'exploitation et d'oppression. Toutefois, d'un autre côté, elles se conforment à des conceptions des actions de masse qui subordonnent ces dernières à des jeux de force, à des compétitions autour du pouvoir en place, à des rivalités avec les appareils de la bourgeoisie. La lutte n'est pas elle-même émancipation, elle est lutte pour les préalables supposés de la libération (prise du pouvoir, maîtrise des moyens de domination, etc.). L'action collective

à visée anticapitaliste se modèle ainsi inconsciemment sur les actions de l'adversaire, même lorsqu'elle croit s'affirmer comme violence de classe et négation radicale de l'ordre existant. On s'efforce de faire mieux que les organisations de la classe dominante sans employer des moyens vraiment différents, parce que le mieux en l'occurrence est interprété en termes de plus grande efficacité, de meilleure utilisation des moyens et des ressources existants. Aussi bien, les grandes organisations politiques du mouvement ouvrier, le Parti social-démocrate de masse, le Parti communiste de type nouveau, anticipent-elles les grands changements bureaucratiques que va connaître le xxe siècle, dans un climat d'encadrement idéologique. La bourgeoisie et ses organisations vont se mettre à l'école du mouvement ouvrier d'inspiration marxiste pour produire les instruments de maîtrise sociale et politique indispensables. Le marxisme, en ce sens, sert d'aiguillon à la réforme permanente de la classe dominante, par toute une série de ses caractéristiques apparemment les plus novatrices, et entre par là dans ce que Ulrich Sonnemann a appelé la « contrainte de répétition » (cf. son livre *Negative Anthropologie,* 2e éd., Frankfurt am Main, 1981), c'est-à-dire dans la circularité de la reproduction dynamique de l'ordre social. Les tournants stratégiques, les changements de lignes et de programmes n'empêchent pas le mouvement ouvrier et socialiste de fonctionner à la manière de Sisyphe, essayant vainement de pousser son rocher vers le sommet. L'alternance des succès et des échecs, voire le travail du négatif au sein des plus grands succès (la dégénération des révolutions victorieuses) ne semblent pas dans le contexte devoir entraîner de réélaboration de la mémoire collective, de reprise des éléments d'utopie concrète (au sens d'Ernst Bloch) présents dans les sédimentations pratiques les plus diverses comme ferment d'insatisfaction et d'inquiétude. La temporalité historique est saisie comme continuité et succession, mouvement et cumulation, c'est-à-dire comme une temporalité séquentielle où la problématique de l'échec est ramenée à une double origine, l'erreur stratégico-politique et le retard de la conscience de classe sur la maturation objective (la socialisation des forces productives par exemple). Il n'y a par conséquent pas de place dans cette conception pour une temporalité du renouvellement et de la rupture qui serait introduite par l'établissement de nouveaux rapports entre passé, présent et futur; les promesses non accomplies du passé joignant leurs effets aux possibilités à accomplir du futur pour dépouiller le présent de son unidimensionnalité et de sa conscience repliée sur elle-même. Sur cette voie, l'histoire ne peut devenir, malgré les références

révolutionnaires, réalité simultanée et discontinue, mise en communication de réalités spatio-temporelles discrètes, hétérogènes les unes par rapport aux autres, mais susceptibles de créer par leurs collisions de nouveaux champs pratiques. Elle n'apprend pas à devenir autre, à se faire historicité différente, elle reste ce qu'elle est dans des affrontements et des catastrophes récurrents.

Il faut bien en conclure que le marxisme s'identifie encore par trop, notamment au niveau de l'action, au monde qu'il entend combattre. En d'autres termes, les notions de pratique et de praxis que la plupart des interprètes considèrent comme centrales pour le marxisme posent effectivement problème dans ce qu'elles ont d'évident et de séduisant. C'est ce que permet de comprendre une pensée trop négligée par les marxistes, celle de Martin Heidegger, dans sa critique radicale de la volonté de puissance et du subjectivisme de l'action téléologique propres aux sociétés contemporaines. Heidegger montre bien, en effet, que l'action est conçue et posée comme la réalisation de représentations et d'objectifs affirmés par des consciences individuelles, dans l'illusion de la présence à soi et au monde. L'action est censée actualiser des valeurs, qui proviennent des individus et reviennent à eux, grâce à l'utilisation et à la transformation du monde. Elle est, de ce point de vue, intimement liée à la technique en tant que prolongement de la pensée dans la choséité des moyens, en tant que démultiplication des forces humaines en mouvement vers la mise en pratique des valeurs. Dans un tel cadre, l'action est manifestation démiurgique, démonstration de puissance unilatérale qui ne perçoit les autres relations aux étants et à l'être que comme des quantités négligeables ou des obstacles à écarter. Aussi l'action est-elle, même sous sa forme collective (agrégation des volontés de puissances individuelles), fondamentalement solipsisme, confrontation de pouvoirs qui cherchent à s'annihiler dans l'ignorance les uns des autres. Les rapports sociaux, le monde et l'être comme irréductibles à la pensée sont absents de la scène des pratiques, ils ne sont plus que les corrélats d'une activité pensante qui ne se pense pas elle-même dans sa finitude. La pensée qui se croit infinie et maîtresse de l'action devient en fait prisonnière de la technique et du nihilisme engendré par l'anarchie des recherches de valorisation (de soi et de ses sphères d'activité). Le problème n'est pas fondamentalement, comme beaucoup de marxistes l'ont cru, de mettre fin à une division permanente entre une théorie contemplative, parce que satisfaite de sa position dans le monde, et des pratiques aveugles, parce que dénuées de capacités d'autoréflexion. Il n'est pas non plus

celui de la séparation entre travail intellectuel et travail manuel, bien que cette dernière soit tout à fait négative en reléguant la *poiesis* au second plan, en la transformant en pure activité instrumentale incapable de s'ouvrir à l'expérience. Plus profondément la question posée est celle du principe d'unité de la théorie et de la pratique (comme *poiesis* et comme *praxis),* de ce qui, au-delà des permutations transitoires de priorité et de rôle favorisant tantôt l'une tantôt l'autre, les cimente dans leur fermeture et les rend sourdes à ce qui n'est pas réalisation, objectivisme effréné dans l'obsession des affirmations subjectives. Ne faut-il pas se demander chaque fois que paraît acquise l'unité de la théorie et de la pratique, par exemple sous la forme d'une concordance entre projections sur l'avenir et pratiques politico-sociales, s'il n'y a pas en même temps occultation de la pensée comme écoute de ce qui est non-correspondance, discontinuité par rapport à ce que nous voulons programmer, s'il n'y a pas en même temps négation de l'action comme ouverture à l'inédit, comme élargissement, diversification des connexions avec le monde et avec les autres par-delà leurs dimensions restreintes de sujets théorético-pratiques? Comme le remarque Heidegger, faire progresser la connaissance, ce n'est pas aller de l'inconnu vers le connu, mais au contraire, aller du connu vers l'inconnu, de la pensée satisfaite au questionnement. C'est pourquoi il ne suffit pas de transformer le monde, comme on serait tenté de le croire à la lecture des thèses sur Feuerbach, il faut aussi transformer l'action et ceux qui sont appelés à la transformer.

Il ne faut naturellement pas confondre cette perspective critique avec les références, fréquentes chez les marxistes, à la création d'un homme nouveau qui relèvent en réalité d'un appel à une ascèse morale pour se conformer à une norme idéale (projection forcée sur l'avenir qu'il s'agit d'éviter). Elle doit être comprise bien plutôt comme une interrogation sur la violence inhérente aux relations sociales et aux relations intersubjectives, c'est-à-dire sur les modalités d'organisation du pouvoir de faire quelque chose (découvrir, s'exposer à la nouveauté, transformer, etc.), qui font que le pouvoir sur les hommes et sur les choses se manifeste comme oppression permanente, voire comme négation et destruction. Heidegger, sur ce point, est rejoint par un de ses adversaires les plus décidés, Th. W. Adorno[1], qui discerne dans les

1. Sur ce rapprochement voir les deux livres fondamentaux de Hermann Mörchen, *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno,* Stuttgart, 1980; *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung,* Stuttgart, 1981.

formes contemporaines de la pensée et de l'action toutes les marques et les stigmates d'un refus du non-identique (à la pensée et à soi) et d'une négation de la nature par la culture. La pensée contemporaine qui se plie à la loi des échanges d'équivalents (de valeurs) et se soumet aux contraintes identificatrices qui en résultent (rendre homogène ce qui est hétérogène), se fait de plus en plus absolutisme logique, emprisonnement du monde et de l'expérience dans la formalisation conceptuelle. Cette tendance est particulièrement évidente dans l'extension de l'impérialisme scientifique qui prétend régir l'essentiel du monde humain à partir de constructions réductrices des objets du savoir, en l'occurrence à partir d'une organisation du champ des pratiques qui ne s'intéresse pas à leurs présupposés ou aux précompréhensions sociales dont elles dépendent. Les lois scientifiques, les liaisons nécessaires auxquelles elles font référence sont en fait détachées, éloignées des contextes situés qui leur donnent leur validité. Les énoncés scientifiques peuvent ainsi être perçus comme partie intégrante d'un langage scientifique à prétentions universelles qui articule peu à peu le domaine des connaissances, sinon certaines, du moins non contestables en fonction de leur suprasubjectivité (intersubjectivité des langages scientifiques). Dans ce cadre, l'objectivité tend à se confondre avec la méthode, avec son application rigoureuse en toutes circonstances et en tous lieux alors que le savoir se présente comme une accumulation positive de connaissances rendue possible par la généralisation scientifique. Les succès de la science deviennent, malgré les incertitudes des savants, tout à fait déterminants pour une partie très importante des pratiques sociales en tant que modèles mythiques de pratiques réussies, c'est-à-dire de pratiques conformes à l'atteinte de l'effectivité, à la prise de possession progressive du monde. La science, et tout son sillage de nouveautés, s'insère par là dans des démarches complexes de négation de la réalité, de refoulement de ce qui n'est pas efficience, au nom de la réalité supérieure de ce qui est effectuable. Le marxisme en tant qu'il se veut « socialisme scientifique », participe, bien entendu, de cette restriction pratico-théorique, parce qu'il vient se fonder pratiquement sur le « terrain solide » des relations bien établies, des passages ou des transitions inévitables entre formes sociales, voire entre formations sociales. Il concourt dans cet esprit au renforcement et à la reproduction de la dichotomie si caractéristique du monde contemporain entre rationalisation apparente au niveau praxéologique et irrationalité des comportements au niveau privé et, lors de moments de crise, au niveau public. L'omniprésence de la téléologie de l'action dans les relations sociales,

la suprématie des pratiques d'évaluation et d'appréciation (pour la mise en valeur qui se manifeste à travers elle) rendent en effet de plus en plus difficiles les processus d'identification collective et individuelle. La socialité tout aussi bien que l'individualité se trouvent en perpétuel déséquilibre dans leurs relations réciproques, le social est tantôt un social-objectif qui s'impose aux pratiques par le jeu d'automatismes divers (par exemple le marché), tantôt l'effet de rassemblements ou de réunions massifiés autour d'orientations échappant à des contrôles collectifs conscients. L'individuel, quant à lui, est tantôt affirmation de la subjectivité dans un champ social qui apparaît comme son champ d'action tantôt soumission du sujet à des contraintes qui le pénètrent de toutes parts et le dépassent pour le laisser isolé et démuni.

La société en tant que culture, c'est-à-dire en tant que monde des créations de l'esprit humain, en tant que monde de l'environnement technico-téléologique édifié pour vaincre les contraintes naturelles, ne peut, par suite, être autre chose qu'une seconde nature dotée d'une force coercitive bien souvent supérieure à celle de la première. L'intrication des processus sociaux forme une totalité négative, une superposition de contraintes générales particularistes qui pèsent sur toutes les activités. Il n'y a pas seulement asservissement des forces productives humaines par des rapports de production ayant la force de puissances étrangères, il y a socialisation dissociante de ces forces productives humaines, c'est-à-dire production d'individus mutilés comme matériau de base de la construction sociale. En conséquence, la critique de la dynamique sociale capitaliste ne peut être complète sans ce qu'Adorno appelle une histoire critique de l'individu (ou de l'individuation), de son développement et de son non-développement dans les rapports sociaux. Sans doute faut-il reprocher à Adorno de recourir à une philosophie de l'histoire régressive pour expliquer la dialectique de la socialité et de l'individualité : dialectique qui devient celle de la raison subjective, de son retour au mythe après en avoir apparemment triomphé. Mais cela ne doit pas dissimuler tout l'intérêt de sa critique de l'individualité bourgeoise en tant qu'individu monadique qui, au nom de l'affirmation ou de la conservation de soi, est conduit à nier ses propres connexions sociales pour se soumettre dans un deuxième temps à des réalités collectives hypostasiées. Comme le dit Adorno, le sujet tend à devenir un exemplaire alors même qu'il s'accroche à ce qu'il croit être son originalité par rapport aux autres : l'individualité a-sociale succombe face aux déterminismes sociaux, en raison même de son isolement. La conscience subjective, cette forteresse de l'intériorité,

ne peut, elle-même, arrêter l'irruption en force de la société comme totalité négative dans les domaines les plus reculés de l'individuel, dans la mesure où elle est, pour une très grande part, négation, oppression de la nature dans l'homme, violence mise au service d'activités unilatérales. L'individu qui se réalise dans l'action, c'est-à-dire se fait lui-même valeur, s'exclut lui-même de toute une série de relations et d'identités possibles par le dialogue avec les autres et avec le monde. Il lui faut tout rapporter à ce qui peut le renforcer dans sa capacité à se promouvoir lui-même dans des processus de compétition évaluative au détriment de ce qui l'entoure et de ce qui constitue sa propre diversité. Même lorsque les pratiques individuelles semblent s'ajuster les unes aux autres, on ne peut considérer vraiment qu'elles se répondent les unes aux autres, en suscitant ondes de choc et échos dans un jeu incessant de correspondances. Il en résulte que l'action collective elle-même est soliloque multiple, coalition précaire de volontés qui ne se rencontrent que pour s'ignorer, identification à des projets collectifs de discrimination et d'exclusion. Les mois faibles d'individus désorientés ne s'unissent que pour chercher des sécurités illusoires et trouver des satisfactions éphémères à leurs hantises. Aussi bien, pour Adorno, les pratiques, dans leur spontanéité, sont-elles suspectes, et cela, même lorsqu'elles s'assignent explicitement des objectifs de libération. La plupart du temps, les visées qui se veulent révolutionnaires ne font que tomber dans l'activisme en prétendant se frayer une voie par les modalités habituelles de l'action : l'abandon de soi dans la pratique postulée comme transformatrice se dévoile à l'usage comme affirmation de contraintes sur soi-même et les autres, recherche de l'autovalorisation par identification à des tâches collectives hypostasiées et impératives. Dans un tel contexte, les représentations du futur ne font que contribuer à la reproduction du présent, parce qu'elles n'en sont que la négation abstraite et le prolongement obsessionnel. Toute théorie critique se doit en conséquence de proscrire les images-projections sur l'avenir qui ressortissent d'insatisfactions et de frustrations mal maîtrisées. Le futur libéré ne peut être esquissé qu'au négatif et montré pour ce qu'il ne doit pas être ou ne peut être.

Ce *Bilderverbot* (interdiction des images) n'implique toutefois aucune apologie de l'abstention et de l'inaction chez Adorno. La quiétude du repos permanent est aussi inacceptable pour lui que la fièvre de l'activisme. Ceux qui refusent le fait accompli et sa répétition ne sont en rien dispensés de rechercher l'action autre ou la pratique différente, ne serait-ce qu'en pratiquant la théorie de toute autre façon (notam-

ment en la débarrassant de ses traits affirmatifs). Mais il leur faut surtout explorer le domaine de l'art pour arriver à cerner peu à peu les contours de pratiques qui ne soient plus violence identificatrice ou assimilatrice, car l'art, dans ses meilleures manifestations, produit des formes qui épousent le non-identique sans le nier. L'art, bien sûr, peut se vouloir totalité harmonieuse, production d'œuvres organiques sanctionnant la prise de possession du monde par l'esprit humain ou sa capacité à se mesurer avec ce monde, il est alors complicité culturelle avec l'ordre existant. Mais il peut être aussi mise en question de l'ordonnancement de la vie et de la société, destruction du sens et des valeurs qui s'imposent aux activités humaines par la pénétration en force du non-intentionnel, par la mise en évidence de la polysémie et des ambivalences présentes dans toutes les activités. Cet art de la disruption n'a plus besoin de se conformer à des buts déterminés et de sacrifier à la paranoïa de l'œuvre à réaliser, il est libération des éléments par rapport au tout, association de ce qui a été dissocié, découverte de béances dans les sols les plus solides, rupture des continuités trop pleines, éclairages fulgurants et fragmentaires. Naturellement il ne peut vivre que dans les apories, aporie entre la diversité des significations à dégager et la solidarité expressive des parties reliées sans être liées, aporie entre le retour sur ce qui a été enfoui et oublié, et la production de formes toujours nouvelles, aporie entre la rigueur dans l'utilisation du matériau et la nécessité de favoriser l'irruption du chaos dans les mondes figés. Mais ce sont précisément ces relations aporétiques qui, malgré les menaces de mort pesant sur lui, donnent à l'art de l'opposition radicale sa fécondité. Les techniques qu'il emploie ne sont plus celles de l'instrumentalisation au service de la signification, mais celles du laisser parler, de l'ouverture à ce que la réalité fétichisée rend muet pour que se développent de nouveaux rapports à la nature et à l'objectivité. La mimésis artistique n'a plus à se plier à des règles d'imitation serviles qui lui feraient reproduire des rapports de domination-jouissance au monde, elle joue sur la multiplicité des champs du réel et sur la variété des relations qu'ils permettent pour se faire elle-même multiple. Elle se fait ainsi avancée de la raison objective (présence acceptée et assumée de la nature comme de la corporéité) contre la raison subjective (de la possession du monde et des réalisations individuelles), c'est-à-dire reconnaissance de la préséance de l'objectif non instrumentalisé. C'est pourquoi, malgré son irréalisme (son opposition à l'état de choses existant) l'art se fait porteur *hic et nunc,* c'est-à-dire concrètement, d'autres rapports aux êtres et aux choses. Il transforme

une partie du présent en y faisant apparaître des moments de rejet du trop-plein individuel et social qui annoncent sans le préfigurer un devenir-autre du monde. L'utopie n'est plus seulement comme chez Bloch besoin, insatisfaction et projection, elle prépare la négation déterminée de l'ordre établi en déployant sa critique de l'insupportable dans toutes les relations qui le supportent. La pratique artistique-esthétique ne reste, par là, pas purement esthétique, elle déborde sur ce qu'on pourrait appeler l'art de la vie, sur la façon d'habiter le domaine vital humain. Adorno en a l'intuition qui relie les mutations de l'art contemporain au développement de forces productives esthétiques sans doute liées à l'évolution des techniques et des technologies, mais marquées par une dynamique propre de la découverte et de l'expérimentation d'une objectivité en mouvement. Implicitement, cela veut dire que les échanges avec la nature (ainsi que leur répercussion sur les pratiques sociales) dépassent le niveau étroit de la production matérielle de richesses (de marchandises) pour investir des aspects essentiels des conduites et du mode de vie. Les forces productives esthétiques ne connaissent naturellement pas de progression cumulative, mais elles se renouvellent par leur capacité à favoriser des symbioses inédites entre les hommes et l'environnement qu'ils vivent, par leur capacité à susciter de nouveaux jeux de symbolisation du monde par-delà le quotidien pesant. La précarité de ces forces productives esthétiques est indéniable, tout comme est indéniable la place restreinte qu'elles occupent dans les relations et les échanges sociaux, mais elles n'en représentent pas moins des éléments permanents de bouleversement des forces productives humaines dans leur ensemble parce qu'elles sont une rébellion en acte contre la valorisation et son utilitarisme.

L'échappée esthétique, toutefois, ne donne pas la clé de la transformation sociale, car, selon les termes d'Adorno, elle n'apparaît possible que par une ascèse intellectuelle forcément réservée à une infime minorité de la société. Ce sont en effet des individus critiques par rapport à leur propre individualité, et bien décidés à en vivre toutes les crises qui peuvent seuls pratiquer l'art comme négation déterminée de l'ordre. Pour la grande masse, par contre, l'art se présente sous la forme dégradée et dégradante de l'industrie culturelle dont les produits visent précisément à écarter les problèmes. L'industrie culturelle joue beaucoup sur le rêve et l'imaginaire, mais c'est pour mieux emprisonner les individus dans les images du monde tel qu'il se donne. Elle transfigure les formes vitales et les apparences, non pour les faire exister autrement, dans ce qu'elles peuvent avoir d'inconci-

liable avec les relations pétrifiées de la société bourgeoise, mais bien pour gommer les aspérités, les failles et les non-sens auxquels les individus sont confrontés. La virtuosité dans l'adaptation aux changements de conjoncture morale, et dans le renouvellement des thématiques abordées dont fait preuve l'art de masse, lui permet de redoubler et de compléter la société avec une redoutable efficacité. Il peuple et repeuple la vie quotidienne avec d'innombrables fétiches qui sont autant de substituts aux rencontres et aux rapprochements inattendus que prohibe le royaume de la marchandise dans sa recherche de la nouveauté répétitive. Il y a d'ailleurs une interpénétration croissante entre l'art massifié et l'esthétique qu'on peut voir à l'œuvre dans le conditionnement et la mise en valeur des marchandises (publicité, présentation, emballage, etc.); dans les deux cas, il y a renonciation à la force de l'expression, à la multiplicité des significations qu'elle peut porter en faveur de la production en série de signes-stimuli éphémères qui ne peuvent en aucun cas servir de catalyseurs à l'enrichissement des expériences individuelles et collectives. La mercantilisation de l'art comme l'art de la marchandise dans leur progression apparemment inexorable jalonnent l'appauvrissement des relations humaines, leur réduction à une fantasmagorie réaliste faite d'hommes-signes et d'objets-signes, porteurs de valeurs et de jouissances qui s'évanouissent sous les doigts quand on croit les tenir. Il semble donc bien qu'il faille se méfier des espoirs mis par certains, notamment Benjamin, dans la reproductibilité technique des œuvres d'art (de l'art critique). En devenant accessible au grand nombre, l'œuvre d'art entre dans des circuits de banalisation et de nivellement de la jouissance esthétique qui en font une consommation passive, largement indifférente aux caractéristiques de ce qu'elle consomme. On consomme du grand art, de la grande musique ou de la grande peinture, on ne se met pas en position d'affronter les arcanes d'une œuvre particulière et sa façon de parler du monde. Il faut se méfier également des espoirs mis dans un art qui refuse de s'identifier à la reproduction a-critique du réel et recherche par exemple, chez Brecht, des effets de didactique politique. La pesanteur pédagogique, malgré tous les efforts entrepris pour le compenser par des processus d'auto-apprentissage chez le spectateur ou l'auditeur, centre les œuvres, non sur l'expérience et l'expression problématiques des hommes et du monde, mais sur la lutte idéologique ou l'illustration d'une conception du monde. L'art, ainsi compris, ne peut être art d'agir et de vivre autrement.

Le scepticisme adornien, quant à la possibilité de réunir l'art

authentique et les masses, est-il pour autant inévitable? Faut-il en rester à l'aporie d'un art élitiste et d'une industrie culturelle massifiante? Si l'on ne dépasse pas les conditions actuelles de participation à la production artistique et de réception, il faut naturellement s'en tenir à l'absence de solutions d'Adorno. Par contre, s'il apparaît que ces conditions peuvent entrer en mouvement, la réponse peut se faire différente. A cet égard, une première constatation s'impose : la tradition du mouvement ouvrier et la tradition marxiste sont marquées profondément par une conception utilitariste de l'art et des vues tout à fait réductrices sur les formes esthétiques. L'art n'est considéré ni comme un mode de vie, ni comme un mode de connaissance, mais comme une partie de la sphère culturelle idéologique où s'affrontent des valeurs de classe différentes en tant que contenus sociaux hétérogènes. A la limite, il reflète la lutte des classes politique et économique avec plus ou moins de bonheur. A cela, qui est déjà très fortement discutable, il faut ajouter que l'esprit victorien et le cynisme si ancrés dès le départ dans le mouvement ouvrier opposent des obstacles considérables à une perception véritable des forces productives esthétiques à l'œuvre dans l'art. L'esprit victorien ne fait pas que nier ou rabaisser la sexualité, il est aussi méfiance devant la sensibilité et la sensualité qui traversent toutes les capacités de symbolisation et de compréhension du monde (ainsi que des autres). Le puritanisme de facture marxiste se présente volontiers comme esprit de sacrifice au service d'une religion séculière, bien qu'il soit plutôt, quant au fond, attitude rétractile devant les présuppositions naturelles des activités des hommes, peur aussi devant la remise en question des relations patriarcales, et de la division sexuelle du travail. Chaque fois qu'il est effectivement confronté à des comportements critiques des pratiques vitales, il se dérobe derrière sa *Weltanschauung* ou derrière une prétendue inactualité des problèmes dits subjectifs par rapport à l'actualité de la lutte politique de classes. Le marxisme de la dénégation ne peut pas ne pas adopter, par suite, le masque du cynisme, de l'indifférence par rapport à ce qui se passe quotidiennement entre les hommes, de l'indifférence par rapport aux échanges avec le monde. Il ne veut voir dans le monde social comme dans le monde objectif que l'arène où s'échangent des coups entre des acteurs dépassés par les véritables enjeux : la matérialité (celle des hommes comme celle de la nature) n'est plus qu'un matériau entre les mains de principes ou de figures abstraits (la lutte des classes, la Révolution, etc.). Les marxistes qui suivent cette voie s'accommodent on ne peut plus facilement de l'hétéronomie de la culture, c'est-à-dire

de tout ce qui en fait une réalité dépendante, seconde : ils ne se préoccupent donc pas de lui donner un autre statut dans le futur et de lui voir jouer un rôle libérateur des énergies et des imaginations. Ils en font une sorte d'illustration plus ou moins fidèle des rapports sociaux et de leurs transformations. Par définition la culture est dominée : elle est fondamentalement pour eux un produit des pratiques sociales et de leur structuration. Ils acceptent par là que l'imbrication de la nature et de la culture, elle-même, se fasse sous le signe de l'hétéronomie et d'une dynamique qui leur est étrangère à toutes deux, à savoir la dynamique de la production et des échanges marchands qui transmute le sensuel-sensible du monde objectif dans le sensible suprasensible des marchandises tout en réduisant l'inventivité symbolique de l'esprit humain à des capacités de plus en plus unilatérales de calcul rationnel de la valorisation et de combinaison des moyens. Aussi l'opposition de ces marxistes à l'exploitation, au règne de l'argent, ne va-t-elle pas jusqu'à remettre en question ce que Max Weber appelle le désenchantement du monde, c'est-à-dire la réduction fétichiste de celui-ci à des relations téléologiques — instrumentales — valorisante entre les hommes ainsi qu'entre les hommes et les choses. A la limite, la transformation socialiste de la société n'est qu'un aménagement de ces rapports désenchantés, une façon jugée plus rationnelle de les organiser (en mettant fin à l'anarchie de la concurrence capitaliste) sans que soit posé le problème de l'autonomie de la culture, ni non plus celui d'une redécouverte de la sensualité[2]. Le socialisme se situe dans le prolongement d'un mouvement de sécularisation qui détrône les dieux, dissipe les mythes, affaiblit les traditions au profit de la prose sèche de systèmes d'évaluation et d'appréciation des activités sociales et de l'environnement naturel. Il n'est par conséquent pas accompagné par un mouvement de sécularisation dialectique, tel qu'il est défini par Ernst Bloch, comme mouvement de ré-appropriation de tout ce que le mythologique-religieux contient et condense d'aspirations inassouvies, d'intuitions non explicitées sur des rapports non contraignants à l'existence, de refus de l'oppression et de la domination à l'encontre du théologique-théocratique[3]. La sensualité vive, la sensibilité subtile que

2. On peut trouver une très riche réflexion sur ces problèmes dans Alfred Lorenzer, *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik,* Frankfurt am Main, 1981.

3. On peut renvoyer ici surtout à *Atheismus im Christentum,* Frankfurt am Main, 1973.

l'on peut trouver dans les rituels, dans les pratiques culturelles populaires, dans les formes artistiques religieuses, sont purement et simplement considérées comme dépassées, comme relevant de la superstition et de perceptions erronées du monde alors qu'elles témoignent de tentatives souvent audacieuses pour créer et développer des échanges chaleureux entre les hommes et le monde qui les entoure et les investit au plus profond d'eux-mêmes. Les créations collectives qui cherchent à s'élever au niveau des dieux sont rabaissées par cette critique condescendante au niveau d'œuvres de musée ou de documents ethnologiques qui ont peu de choses à dire à un présent qui ne veut connaître que l'immédiat et ses problèmes les plus apparents. Le désenchantement, le détachement par rapport aux modalités de construction de la réalité vitale et quotidienne venues du passé et de la tradition, en ce sens, ne sont pas seulement refus de l'inaccompli et du prometteur légués au maintenant de la société et des individus, ils sont aussi proscription anticipée de tout ce qui pourrait ébranler une objectivité et une matérialité fétichisées (l'objectif signifiant pour la valorisation) et mettre en question la centralité emblématique de l'individu monadique, avec son corollaire l'anthropomorphisation subjectiviste de la marche des événements et des rapports aux choses. Dans cet esprit, la production de valeurs par des individus qui s'y reconnaissent et qui s'y perdent se doit d'être en même temps immunisation contre le divers et l'hétérogène, excommunication des formes de *mimesis* qui n'imitent pas servilement le donné, mais dans leurs mouvements mêmes de rapprochement avec le sensible, le dépassent et lui font perdre son immobilité. En effet, c'est la condition même de l'emprisonnement des forces productives esthétiques en tant que forces de déplacement du réel, susceptibles de faire rebondir sans cesse les unes sur les autres et de métamorphoser les éléments, que l'on croit invariants, d'agencement du monde. Il ne faut pas que l'élargissement de l'horizon vital des individus (richesse des connexions, multiplication des rapports et des combinaisons possibles entre les hommes dans le temps et dans l'espace) puisse entraîner parallèlement une véritable multiplication des expériences ainsi qu'un approfondissement des relations au monde.

Contre cet alignement sur des structures désenchantées, des philosophes de filiation marxiste comme Jürgen Habermas s'engagent en faveur d'une libération des échanges interhumains. Ils opposent à la rationalité instrumentale, aujourd'hui omniprésente aussi bien dans la production de la vie que dans le domaine de la connaissance, une rationalité communicationnelle à l'œuvre, de façon latente, dans des rela-

tions et dans les pratiques sociales[4]. C'est dans et par l'intersubjectivité ou la communication que se constitue le *Lebenswelt* (le monde vécu) des individus et des groupes en tant que lieu où ils accèdent à eux-mêmes et déployent leurs qualités spécifiques. La communication avec ses modalités de validation (sa logique), ses règles et pratiques langagières et linguistiques a la préséance, si ce n'est pas toujours la priorité, sur l'activité instrumentale, solipsiste par son horizon restreint et ses implications (focalisation sur les moyens et religion du succès). La rationalité communicationnelle discursive, celle de l'échange dans la réciprocité, devrait en droit l'emporter sur la rationalité cognitive-instrumentale dominante dans les faits. Comme il n'en est rien, il faut donc rechercher tout ce qui peut ossifier, au-delà du commerce concret des hommes, les formes routinisées de la communication et de la compréhension. Dans le monde actuel, il y a, bien sûr, prédominance de la valeur d'échange sur la valeur d'usage, mais cette prédominance demande à être replacée dans le cadre plus large de la privatisation des activités et de la multiplication des automatismes sociaux pour ajuster ces activités. Les sociétés contemporaines tendent à se présenter comme des ensembles fonctionnels, comme des systèmes ouverts réduisant la complexité de leurs relations à leur environnement parce que, précisément, beaucoup de rapports et d'échanges sociaux se cristallisent par-dessus la tête des hommes en « abstractions réelles », en principes d'organisation coagulés obéissant à des mécanismes complexes d'autorégulation. Il n'y a en conséquence plus à se préoccuper des problèmes de la transformation sociale, mais à faciliter les différenciations et les agencements systématiques en développant une technologie sociale efficace, pensent ceux qui ne veulent voir que cette réalité. Ils ne se rendent, toutefois, pas compte que la réduction des communications à des échanges et à des stockages d'information et l'insertion des actions dans des réseaux et des voies prédéterminés se heurtent au fur et à mesure qu'elles progressent au monde vécu ou vital *(Lebenswelt)* structuré par la communication. Cela se traduit notamment par les difficultés de légitimation que rencontrent les grandes institutions bureaucratiques : elles cherchent à imposer des logiques systémiques (celles des processus et des procédures apparemment autoréglées) sans renoncer pour autant à obtenir des appuis de masse dans le respect des

4. Dans la production de Jürgen Habermas, il faut se référer ici avant tout à *Theorie des kommunikatives Handelns, 2* vol., Frankfurt am Main, 1981; *Moral-bewusstsein und kommunikatives Handeln,* Frankfurt am Main, 1983; *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikatives Handelns,* Frankfurt am Main, 1984.

règles démocratiques formelles. Elles ne peuvent donc ni prendre complètement en charge les impératifs fonctionnels de relations sociales pétrifiées, ni se soumettre complètement aux poussées communicationnelles démocratiques, universalistes dans leurs implications, venant du « monde vécu ». Aussi ne faut-il pas s'étonner si, dans les grands Etats contemporains, confrontés aux ratés des mécanismes d'accumulation depuis une dizaine d'années, on voit surgir de façon récurrente des crises de « gouvernabilité » marquées par les défaillances des instruments de pouvoir, la mortalité rapide des stratégies et des orientations, la difficile cohérence des décisions et des actions étatiques. Les « media » de direction et de communication que sont l'argent et le pouvoir (voir à ce sujet les vues de T. Parsons et N. Luhmann) n'arrivent plus à assurer la régularité des échanges sociaux, notamment l'intégration des échanges intersubjectifs, et des interactions qui se produisent dans les groupes, dans les échanges sociaux automatisés et standardisés. Sans doute, la société des automatismes et de la privatisation détruit-elle de plus en plus de formes et de normes sociales héritées des périodes précapitalistes en faisant preuve d'un bel impérialisme. Ces victoires remportées sur certains domaines jusqu'alors réservés de la convivialité (famille, groupes de voisinage, loisirs collectifs) sont toutefois à double tranchant, parce qu'elles favorisent un peu partout l'éclosion de solidarités précaires, mais moins particularistes face aux exigences technocratiques-systémiques. Contrairement à ce qu'affirment les néo-conservateurs, les contradictions du capitalisme du troisième âge *(Spätkapitalismus)* ne naissent pas primairement du décalage qui existe entre une culture hédoniste et un système socio-économique de la prestation et de la performance, mais bien principalement du décalage qui se fait jour entre l'organisation à la fois bureaucratique et individualiste-solipsiste des échanges et flux « matériels » d'un côté, la tendance à l'universalisation et au rejet des contraintes dans le monde des normes et des échanges symboliques de l'autre côté.

En suivant ces analyses, séduisantes à bien des égards, on peut être tenté de voir dans la fétichisation-pétrification des échanges, c'est-à-dire dans la circulation sans cesse élargie de biens et d'informations se substituant aux activités communicationnelles proprement dites, la source principale du « désenchantement » du monde. On peut effectivement constater que la rationalité instrumentale tire sa force apparemment irrésistible de relations d'échanges où les hommes se doivent de majorer les flux qui passent entre leurs mains (accumulation de richesses par l'intermédiaire d'échanges-évaluations qui ne

veulent pas connaître des barrières). On peut constater également que la dynamique des relations entre biens et services ou encore entre signes porteurs d'information étend son influence aux rapports sociaux en ne laissant plus qu'une place secondaire et dégradée aux différentes formes de l'interaction. Faut-il pour autant en conclure que la solution des problèmes est à rechercher dans la subordination du monde de l'instrumentalité à celui de la communication grâce à de nouveaux réseaux institutionnels et à de nouvelles normes sociales[5]? Non, car le monde de l'instrumentalité doit lui-même être mis en question, ce qui conduit à s'interroger sur la fétichisation des échanges bien au-delà de simples considérations sur l'exclusion de la communication et la rigidification du sens. A ce niveau, quoiqu'en ait Habermas, il faut retourner à la problématique marxienne de la valeur en tant que théorie de la forme valeur du travail et non théorie de la valeur-travail. Le grand mérite, souvent méconnu, de Marx est, en effet, non pas d'avoir cherché à expliquer la grandeur de la valeur, mais sa nature, c'est-à-dire son enracinement dans les rapports sociaux et dans les rapports à l'environnement. Marx ne présente pas l'abstraction du travail, le travail sans phrases de la société capitaliste comme une spécification d'une activité instrumentale générique, mais bien comme une configuration particulière du métabolisme homme-nature. Le travail compris de cette façon n'est pas simplement activité de transformation et de reproduction de la vie sociale, il est regroupement, coordination d'activités multiples en une constellation de rapports à la vie et au monde objectif et social. La dépense de travail dans la production implique tout un jeu de perceptions, de réactions affectives, de processus d'identification, d'affirmations et de négations qui en fait beaucoup plus qu'une simple dépense physique et nerveuse. Le travail est à la fois valorisation individuelle, participation à des processus de reconnaissance sociale, insertion dans des courants de répartition des ressources. En tant que travail abstrait qui échappe à ses auteurs et se manifeste comme une énorme masse de cristallisations matérielles pesant sur toutes les conditions générales d'activité, il détermine les échanges sociaux à la fois dans leurs orientations générales et dans leurs dynamiques sectorielles. Le travail accumulé ou travail mort se reproduit en effet sur une échelle élargie en absorbant ou en rejetant des masses énormes de travail vivant abstrait, c'est-à-dire de travail

5. On peut aussi discerner chez Habermas une tendance à idéaliser la communication ou plus précisément à postuler qu'elle doit forcément tendre vers la transparence. C'est faire bon marché de l'inconscient individuel et de la production différentielle du sens qui en résulte dans le dialogue et la pratique du langage.

humain conditionné et normalisé dans ses modalités de formation et d'exercice. Les activités concrètes des individus, leurs capacités à s'exprimer et à s'extérioriser dans des situations diverses servent par là de supports aux automatismes sociaux de l'accumulation du capital, comme accumulation de richesses et de puissance socialement non maîtrisés. Dans ce cadre, la dépense individuelle de force de travail perd de plus en plus les caractéristiques artisanales qu'elle avait encore dans les débuts de l'ère bourgeoise. Elle est de moins en moins transformation d'une matière (ou objet de travail) grâce à des outils afin d'aboutir à un produit concret, pour devenir travail sur des signaux et des signes à partir de codes plus ou moins complexes. Comme Marx l'a déjà noté dans *Le Capital* la prestation de travail se présente de moins en moins comme un ensemble d'activités multilatérales soumises sur le seul plan formel au commandement du capital, mais se présente au contraire de plus en plus comme une activité unidimensionnelle obéissant à des mouvements machiniques de nature matérielle et informationnelle. Le travail s'apprécie de plus en plus en fonction de la contribution qu'il apporte à la marche de systèmes apparemment autoréglés de production et d'échanges, c'est-à-dire en fonction de la contribution qu'il apporte à la reproduction du travail mort et de sa puissance sur le travail vivant. En tant qu'activité concrète il n'est plus qu'une réalité résiduelle, la réalité de l'adaptation des individus à des contraintes externes, notamment à des conditions d'activité strictement contrôlées, ce qui ne l'empêche pas d'être un investissement vital fondamental pour les prestataires. La centralité du travail, la valeur qui s'autovalorise en se soumettant les autres valeurs, interdit, en effet, qu'on puisse la prendre comme un moment parmi d'autres de la vie quotidienne. Il est bien plutôt le point nodal autour duquel s'agglomèrent et prennent consistance (plus ou moins) les autres activités. Loisirs, activités cognitives, relations affectives, etc., n'ont de réalité que par comparaison (ou opposition) avec le travail abstrait et sa dynamique totalisante au niveau sociétal : ils doivent rendre possible, et notamment supportable, sa tutelle sur les rapports sociaux et les relations intersubjectives. Ils ne peuvent en somme se développer pour eux-mêmes, c'est-à-dire trouver en eux-mêmes leurs principes de déploiement et de modulation, puisqu'ils entrent dans les mécanismes régulateurs des échanges généralisés de travail.

Il faut en outre bien voir que le travail ne fait pas que jouer ce rôle de point de référence obligatoire, mais qu'il s'insinue aussi au cœur d'activités tout à fait décisives. Il est en particulier déterminant pour les

échanges symboliques avec l'environnement et avec la nature intérieure (la sensualité) auxquels il donne forme en fixant leurs orientations et largement leurs manifestations les plus singulières (la perception des domaines habitables par l'homme et des objets qui ont une consistance pour eux). Le travail loin d'être une pure activité instrumentale (relations fins-moyens) dit le monde à sa façon, l'évalue dans ses réserves les plus reculées et le conditionne pour les hommes : il est, en un mot, inséparable de l'expérience du monde et de la vie. C'est pourquoi, mode de communication avec l'extra-humain dans l'humain, il ne peut pas ne pas retentir sur les activités communicationnelles dans leur ensemble. L'abstraction du travail comme forme privilégiée d'expérience des relations aux situations et aux multiples étants est de fait une façon de préjuger du sens qui s'attache aux relations vitales. Elle s'installe dans les champs d'action les plus divers, instaure entre eux des continuités de significations, des permanences de conditions de perception. Elle s'affirme en même temps comme refoulement, dénégation des relations qui se situent en deçà et au-delà de la valorisation, c'est-à-dire de l'édification de la réalité comme processus interdépendants d'évaluation et de classement des objets et des êtres : réciprocité affective, gratuité et imagination dans l'échange symbolique, etc. Cela veut dire qu'elle ne fait pas que produire de la présence, les objets porteurs de significations sociales unilatérales, mais aussi de l'absence par aveuglement. Les échanges de travail abstrait comme relations entre des choses croissant à l'infini, les échanges de marchandises comme confrontations de subjectivités isolées en tant qu'elles se différencient par la valorisation, effacent des processus sociaux essentiels pour faire de la société une arène abstraite pour des sujets abstraitement équivalents. Il en résulte que la communication ne souffre pas seulement de sa mise à l'écart dans certains mécanismes sociaux, des contraintes institutionnelles et de l'instrumentalisation des relations interindividuelles dans la production et la circulation des biens, elle se heurte encore plus aux limites de la production du sens dans les échanges symbiotiques avec la nature et entre les hommes. Le sens ne jaillit pas dans des dialogues multilatéraux, mais surgit apparemment de monologues croisés, contre lesquels la rationalité communicationnelle, comme idéal contrefactuel de la communication libre, est largement impuissante. Pour vaincre cette réalité monologique, il ne suffit pas de renvoyer la rationalité instrumentale à ses limites pour faire avancer la question. C'est en effet seulement parce que la dynamique des moyens est elle-même poussée et dirigée par une logique de calcul de la valorisation que la

communication cède sans cesse la priorité. A proprement parler, il n'y a pas de duel entre la rationalité communicationnelle et la rationalité instrumentale, mais mise en tutelle de ces dernières par la rationalité de la valeur qui médiatise la plupart des relations communicationnelles et instrumentales. La raison se présente comme exclusion et proscription (d'une grande partie des capacités symboliques des hommes) non pas parce qu'elle serait telle intrinsèquement, mais parce qu'elle se fait, sous la houlette de la valeur, rationalité de la subsomption, de l'équivalence homogénéisante, et de la mesure hiérarchisante. La rationalité instrumentale-cognitive procède à des découpages réducteurs du champ des pratiques et du champ intellectuel parce qu'elle suit la direction de la valorisation, et non parce qu'elle recélerait en elle-même une tendance irrésistible à la domination. Son universalisme est celui de la valeur qui cherche en même temps à reléguer dans l'irrationnel (l'émotion, la décision non motivée) tous les fondements communicationnels des activités humaines. La rationalisation propre au monde contemporain n'est donc pas le triomphe d'une raison infidèle à elle-même, mais celui de sa particularité et de sa déformation comme rationalité du travail abstrait.

C'est ce que met très bien en lumière le livre d'Ernst Jünger *Le travailleur (Der Arbeiter,* Herrschaft und Gestalt, Hambourg, 1932) qui, dans sa démesure même et son parti pris, saisit très bien la dynamique totalisante de la forme valeur du travail. Le monde d'après la première guerre mondiale, qui a rompu avec l'ère de la sécurité bourgeoise, y est analysé essentiellement comme le monde en gestation d'une nouvelle culture planétaire, celle du travail, de la planification et de la technique. Dans un contexte de mutations massives, le travail cesse d'être une manifestation de l'autoréalisation de l'individu, il devient unité de l'homme avec les moyens de son activité, effort total pour la mobilisation du monde[6]. Réalité omniprésente, puisque chacun est concerné en tant qu'il travaille ou contrôle le travail des autres, le travail est aussi ou se fait réalité élémentaire, volonté de puissance en absorbant les énergies vitales des individus tout en les intégrant dans des desseins supra-individuels et dans des entreprises collectives. Il est ainsi au fondement d'un nouvel ordre élitaire qui laisse loin derrière lui le libéralisme et donne une nouvelle vigueur à l'organisation étatique. Comme le dit Ernst Jünger, l'Etat du travail s'affirme comme démocratie

6. Voir les réflexions, à partir de Jünger, dans *Grundbegriffe* de Heidegger, *Gesamtausgabe,* t. 51, Frankfurt am Main, 1981.

ouvrière *(Arbeiterdemokratie)* dans la mesure où il n'essaye plus de faire fond sur des individualités bourgeoises et des masses atomisées, mais sur des « types », fortement intégrés à des plans de travail hiérarchisés. L'Etat retrouve par là une grande autorité et des capacités organiques de mobilisation qui lui faisaient défaut sous l'ère de la démocratie bourgeoise. Dans l'espace et le paysage planifiés de la nouvelle figure de la société, il est un élément saillant et décisif dont l'importance ne fait que croître en fonction des affrontements inévitables entre nations (avant qu'apparaisse un nouvel ordre mondial). Ce monde, possédé par la puissance et la passion de la mobilisation de toutes les virtualités présentes et à venir, ne peut évidemment trouver un langage adéquat que dans la technique qui est une façon de multiplier les énergies, de les faire parler plus haut et de bousculer sans cesse les résistances et les forces d'inertie. La technique, dans le monde du travail, est par conséquent plus qu'une logique des moyens et des processus efficaces, elle est expression et style de vie, modèle de comportement et attitude profonde. Elle imprègne à ce point tous les aspects de la vie sociale qu'on retrouve sa voix dans l'art en tant que construction organiquement liée aux irruptions et aux poussées élémentaires du travail en même temps qu'aux mises en ordre qu'il implique. Elle est en fait consubstantielle à une nouvelle forme de liberté qui se donne et dit comme exigence du travail, comme exaltation d'une vie tendue vers des objectifs tout à fait circonscrits et en même temps illimités. Il n'y a pas, sauf dans des rêveries rétrogrades, de malédiction de la technique en tant qu'elle déposséderait les hommes d'eux-mêmes, mais affirmation à travers la technique de nouveaux pouvoirs sur le monde et la société.

Ce type idéal élaboré par Ernst Jünger, au moment de la crise économique mondiale, pour aller au-delà du capitalisme classique, ne s'est trouvé nulle part réalisé à l'état pur. Il est cependant significatif qu'un certain nombre de ses caractéristiques essentielles puissent être repérées dans des régimes politiquement aussi divers que le nazisme et le New Deal dans les années trente. Plus remarquable encore est le fait que la construction de Jünger préfigure à bien des égards le système sociopolitique de l'URSS stalinienne à laquelle continue de s'identifier une partie du mouvement ouvrier. L'URSS de l'industrialisation accélérée et des plans quinquennaux est effectivement un pays où l'on déifie le travail et la technique en même temps que l'ordre et la hiérarchie. L'Etat y connaît aussi un nouvel épanouissement, particulièrement en tant que gestionnaire des rapports de travail (répartition des moyens de production et de la force de travail, établissement des proportions

entre accumulation et consommation, détermination de la hiérarchie des rémunérations, etc.). Comme le dit la doctrine officielle l'Etat ne peut avancer vers son dépérissement (la gestion sociale, l'auto-administration) qu'à travers son renforcement continu et le perfectionnement de son fonctionnement. Le travail soustrait au commandement du capital reste par là même un travail non libéré : même s'il n'est plus soumis à la reproduction élargie du capital, il est subordonné à la reproduction élargie de moyens de production et de pouvoir contrôlés bureaucratiquement par l'Etat-parti. La planification qui prétend assurer la transparence des processus économiques et sociaux et prédéterminer leur dynamique se manifeste essentiellement, dans ce contexte, comme une immense machine sociale à produire et à reproduire l'impuissance des travailleurs dont les prestations (la dépense de la force de travail) ne sont socialement reconnues que dûment estampillées et utilisées par les hiérarchies planificatrices. Pas plus que dans le cadre capitaliste, les activités concrètes des individus et des groupes ne servent de référents aux mécanismes de régulation sociale, elles sont au contraire prises comme des matériaux à traiter pour alimenter la marche des différents appareils qui dominent la société.

Les puissances anonymes et impersonnelles du marché et de la concurrence des capitaux ne jouent plus sur les pratiques individuelles et collectives, mais elles sont remplacées par des systèmes de commandement articulés eux-mêmes sur des systèmes de compétition autour des conditions de vie (prime au conformisme) qui entendent ne pas laisser aller les membres de la société à leurs propres pesanteurs. La croissance des liens d'interdépendance est inévitablement accompagnée de la multiplication des règles et des injonctions auxquelles il faut se plier dans les relations sociales. Comme Jünger l'a bien entrevu, le travailleur n'est pas très loin du soldat, et l'idéologie dominante tend à interpréter la société comme une armée de travail (cf. l'abondance des comparaisons militaires dans le « socialisme réel »). Le règne du collectif n'est en définitive que la négation abstraite des oppositions individuelles et le dépassement volontariste de l'atomisation des groupes et de la massification. Il est vrai que le système stalinien a perdu, aujourd'hui, beaucoup de sa force d'attraction et aussi de son efficacité socio-économique. On ne saurait ignorer, en particulier, que des fractions de plus en plus importantes du mouvement ouvrier tendent à le critiquer et à le rejeter. Pourtant cela ne règle en rien le problème de l'influence des thèmes évoqués par Jünger sur les organisations du mouvement ouvrier, puisqu'ils survivent par l'intermédiaire de la thématique de

l'Etat-Providence. L'idée d'un Etat du travail, c'est-à-dire fondé sur la promotion du travail — point d'aboutissement logique de l'Etat-Providence — continue, malgré la crise présente, d'être effectivement au centre de la réflexion programmatique de ceux qui se réclament du socialisme et du communisme. En clair, cela veut dire que c'est à partir d'une meilleure valorisation du travail (et du rapport salarial) qu'on se représente la transformation sociale. On ne s'oriente plus vers la suppression ou la disparition du salariat, mais bien vers son aménagement et sa régulation (par le contrôle de certains mécanismes de marché, entre autres). La société est censée pouvoir se réorganiser autour des besoins et des problèmes des prestataires de travail abstrait, notamment en leur permettant de produire dans de meilleures conditions les différents éléments de leur force de travail. Pour cela, l'Etat se doit de devenir le véritable organisateur d'une démocratie du travail, à travers l'extension de la représentation et des contre-pouvoirs des travailleurs à tous les niveaux de la vie économique et sociale, mais aussi à travers la limitation partielle et progressive des prérogatives du Capital en matière d'accumulation, d'emploi et d'organisation du travail. La restriction du champ de l'exploitation (réduction de la durée du travail, extension du rôle des organisations syndicales dans les rapports de travail, etc.), ainsi que la prise en charge par l'Etat de certaines fonctions du capital (socialisation rampante de caractère bureaucratique) s'inscrivent ainsi dans le cadre d'une dialectique où le Capital subit l'aiguillon du travail organisé, mais où par contrecoup il impose à ce dernier les impératifs de sa reproduction élargie (nationale et internationale) par de multiples mécanismes (étatiques, financiers, monétaires, etc.), eux-mêmes en perpétuelle réadaptation.

Il faut en fait se garder de prédire une rapide disparition du travail (de la production et de l'utilisation de travail abstrait) par suite de l'extension rapide des systèmes de machines (informatisation, automatisation, robotisation). Il y a sans doute déplacement constant du partage des tâches productives entre hommes et machines, au point que de plus en plus de salariés se retrouvent dans des secteurs qui ne sont pas directement afférents à la production. Il y a également déplacement constant des qualifications et des modalités pratiques de dépense de la force de travail au point que de plus en plus de travailleurs ne traitent plus que des signes ou signaux (informations) dans des entourages techniques de plus en plus complexes. Il y a même croissance très rapide de la production immatérielle (services, connaissances appliquées, etc.), par rapport à la production industrielle. Mais, rien de tout cela ne vient boule-

verser l'essentiel; la subordination du travail vivant à la reproduction élargie du travail cristallisé ou encore la socialisation des activités concrètes d'individus dominés par le truchement des impératifs de reproduction dans la concurrence de capitaux en inégal développement. Le fait que la notion concrète de moyens de production comme la notion concrète de travail ne soient plus aujourd'hui ce qu'elles étaient à l'époque de Marx ne change rien à l'affaire. Point n'est besoin qu'il y ait matérialité immédiate pour qu'il y ait Capital et Travail. On serait au contraire tenté d'affirmer qu'il ne peut y avoir plein développement du rapport social de production capitaliste que là où il tend à s'affranchir d'une matérialité trop étroitement limitée des besoins et des fins, des activités et des moyens (héritée des formations précapitalistes). Il est vrai que le travail saisi comme un ensemble de processus enchevêtrés de transformations de matériaux et de situations reste, d'une façon ou d'une autre, échange matériel *(Stoffwechsel)* avec l'environnement et la nature, mais une de ses caractéristiques essentielles aujourd'hui est précisément de multiplier les prestations et les détours techniques dans la confrontation ou la symbiose homme-nature. Le travail en tant que rapport entre travail abstrait et travail concret se modifie constamment : il s'évanouit sous la forme qu'on lui connaît à un moment donné pour réapparaître massivement sous d'autres formes. Pour reprendre le langage de la linguistique, compétences et performances s'étendent et se diversifient dans des relations d'interdépendance croissantes, mais aussi dans des conditions — la suprématie des moyens de production capitalisés — qui reproduisent à des niveaux supérieurs la subordination des hommes aux systèmes techniques. Le travail est toujours en mouvement, mais il est en même temps prisonnier de voies prédéterminées, ce qui donne apparemment raison aux intuitions de Jünger, même pour la période présente.

Il s'en faut pourtant de beaucoup pour qu'on puisse tabler sur la stabilisation de l'Etat ou de la démocratie du travail, et qu'on puisse surtout considérer que la culture du travail s'est cristallisée de façon définitive : le travail en mouvement met inévitablement la société en mouvement, et plus précisément en son sein les hommes qui sont au travail. Les transformations des activités productives et para-productives entraînent en effet des redéfinitions des identités individuelles et collectives pour les différentes catégories de travailleurs. Sans reprendre à Alain Touraine la périodisation des phases industrielles (et les considérants théoriques qu'elle implique), on peut admettre avec lui que les ouvriers de métiers, les o.s. et les ouvriers polyvalents des ensembles

automatisés n'ont pas la même représentation d'eux-mêmes, de leur rôle dans la société et de l'action collective. Quant au fond cela veut dire qu'ils ne se situent pas de la même façon par rapport au travail, et par rapport aux places et aux positions qui leur sont consenties dans les rapports sociaux, autrement dit qu'ils n'ont donc pas la même façon de lutter contre l'image négative que leur renvoie la société d'eux-mêmes. On passe de l'identification au métier portant un mouvement ouvrier faiblement structuré face à l'Etat, à des identifications plus problématiques à la condition ouvrière compensées et sublimées par un fort attachement à des organisations syndicales et politiques de plus en plus concernées par l'intervention étatique. Aujourd'hui on se trouve apparemment dans une phase de transition où sont mises en question les vieilles certitudes sur la promotion du travail, sur le droit au travail, sur l'Etat défenseur des travailleurs, ce qui par voie de conséquence entraîne un scepticisme assez répandu quant à la vie de travail comme trajectoire sociale possible et souhaitable (voir les problèmes dits de la société duale). Les identités individuelles et collectives entrent en crise, parce que le travail ne semble plus être une réalité stable et palpable, mais une sorte de force mobile et imprévisible, susceptible de remodeler sans avertissement ses propres conditions d'exercice, voire ses propres assises. On essaye bien sûr d'opposer à cette crise du vieux monde ouvrier, marqué par le labeur et la continuité, les contours d'un nouveau monde de liberté et de création qui naîtrait d'une redécouverte de l'initiative privée et de l'inventivité individuelle, mais ceux qui veulent croire à une nouvelle jeunesse du capitalisme sont également très prompts à parler des contradictions culturelles du capitalisme (notamment la contradiction entre l'hédonisme des mentalités et les nécessaires contraintes de la vie économique) et de la difficulté à gouverner les sociétés politiques modernes. Ce qui domine, c'est bien la crise du mouvement ouvrier occidental en tant qu'agence de socialisation (réconciliation partielle des individus avec eux-mêmes), et en tant que promoteur d'actions collectives orientées apparemment vers un dépassement de la société présente. Que ce soit sous sa forme politique ou syndicale le mouvement ouvrier qui depuis ses origines se voulait porteur d'avenir, se débat avec de plus en plus de peine dans un présent qui se fait de plus en plus sombre.

Cette crise, dont on ne voit pas la fin pour le moment, a au moins l'avantage de mettre cruellement en lumière la part de l'hétéronomie qu'il y a eu et qu'il y a dans la dynamique du mouvement ouvrier et plus précisément tout ce qui l'attache aux figures successives du travail (à la

limite à son corps défendant), parce qu'il y trouve ses principes d'unification autant que ses raisons d'opposition au capitalisme. Le mouvement ouvrier se construit certes, à partir de la résistance des travailleurs à l'exploitation, mais aussi autour du travail comme forme principale d'activité (d'individus ou de groupes) qu'il n'est pas toujours possible de considérer négativement. Cela est si vrai que c'est à partir de leur expérience du travail, dans ce qu'elle a d'exaltant (la solidarité), mais aussi de mutilant (la concurrence, la dépossession des puissances intellectuelles de la production) que les militants ouvriers se représentent la société autre ou l'avenir socialiste. La discipline industrielle, la coopération qu'elle rend possible servent très souvent de référents à l'organisation ouvrière et par extension à la réorganisation de la société. Sans doute, la charge anticapitaliste est-elle perceptible dans la majeure partie des représentations et des projets du mouvement ouvrier. Les situations concrètes de travail, et les schèmes d'organisation dont elles dépendent sont très souvent critiqués avec vigueur, et parfois rejetés avec violence. Pour autant, le développement capitaliste n'est pas repoussé dans sa logique globale dans la mesure où il semble assurer l'autodéveloppement de la classe ouvrière elle-même, c'est-à-dire sa reproduction sur une échelle élargie (cf. la soif de travail que manifeste le capital en dehors des périodes de crise). En théorie et en pratique, on s'attaque surtout à ses effets négatifs; croissance des inégalités sociales, gaspillages, irrationalité du choix des investissements, sans remonter à sa source, les opérations qui produisent le travail abstrait, et à son corollaire le surtravail sous sa forme de plus-value. De leur côté, les batailles pour promouvoir la formation et la qualification de la force de travail ne sont pas non plus dépourvues d'ambiguïtés dans la mesure où elles s'insèrent dans une dynamique de division du travail, c'est-à-dire de réfraction et de diffusion au sein de la classe ouvrière de la division du travail social. L'économie politique des travailleurs en tant que critique en actes de l'économie politique du Capital que Marx appelait de ses vœux, en ce sens, n'apparaît pas si simple à mettre en œuvre au-delà de ses premiers débuts d'affirmation. Il est, certes, indéniable que les poussées revendicatives et que les mouvements contestataires du monde ouvrier ont sérieusement influé sur l'évolution du capitalisme, mais les conditionnements en retour venant du Capital sont eux-mêmes beaucoup plus profonds par leurs répercussions sur la structuration même du monde du travail. La classe ouvrière qui agit est sans cesse modifiée et transformée tant par les innovations technologiques que par les déplacements et les glissements dans les rapports de pouvoir, notamment en fonction de l'institutionna-

lisation des procédures de règlement des conflits sociaux. La lutte des classes ne se déroule pas dans un champ non labouré et non balisé, mais au contraire dans un espace fortement marqué par des systèmes bureaucratiques qui régulent et canalisent les échanges ayant trait au travail abstrait dans la production et les services. Cela tient pour l'essentiel au fait que la défense de la force de travail en tant que lutte autour des conditions de sa reproduction ne peut s'opérer sans recourir à des garanties juridico-étatiques qui se situent au-delà de la confrontation directe des adversaires et partenaires sociaux. Les armistices ou les compromis ne se suffisent, en effet, pas à eux-mêmes, mais doivent être reliés aux conditions générales de la production, et aux conditions de l'équilibre dynamique du système social, s'ils sont destinés à être plus ou moins durables. Le mouvement ouvrier, sur cette voie, se subordonne de lui-même au politico-étatique, c'est-à-dire subordonne la politique qu'il produit à celle qui s'impose à lui dans le contexte sociétal. C'est pourquoi il faut bien conclure que la critique en acte de l'exploitation et de l'oppression au travail n'est pas exclusive d'une reconnaissance au moins indirecte du travail abstrait dans la plupart des démarches du mouvement ouvrier. L'ordre existant comme ordre du travail est nié abstraitement, sans que les pratiques laissent vraiment présager la négation déterminée des caractéristiques fondamentales du rapport social de production.

Pour faire les comptes avec lui-même, le mouvement ouvrier en crise n'en a donc pas fini avec le travail, son thème principal depuis l'origine. A vrai dire, il lui faut même reprendre le problème à la racine et avec une radicalité nouvelle. Il lui faut aller plus loin qu'il n'est jamais allé non seulement parce que la fixation sur la dynamique du travail industriel entraîne de plus en plus de mécomptes, mais aussi parce que le décalage qui se fait jour entre travail et travailleurs offre de nouvelles chances à une critique concrète des rapports centrés autour du travail abstrait. La plasticité des systèmes techniques du point de vue de leur localisation et des tâches qu'ils sont susceptibles d'accomplir, leur autonomie relative par rapport à l'intervention humaine, tout cela rend possibles des relations plus souples et beaucoup moins rigides entre les ensembles automatisés et ceux qui les servent. L'idiotisme de l'emploi répétitif ne disparaît pas, pas plus que ne disparaît la négation de l'intelligence dans les processus de travail subordonnés, mais la diversité des occupations possibles qui donne une nouvelle extension à la notion d'interchangeabilité (des opérateurs autant que des tâches) ne fixe plus ou ne rive plus les individus de la même manière à la vie de travail. Beaucoup des réalités ambiguës

du monde de la production et des services, les horaires variables, la rotation des tâches, le travail à temps partiel, les changements d'emplois précaires s'inscrivent dans un contexte général de décentrement du travail c'est-à-dire de diminution de son poids dans les relations et les pratiques quotidiennes. Chez beaucoup, le travail n'est plus aujourd'hui l'empreinte d'un manque fondamental, la marque en creux d'une absence de sens centrale pour la vie. Il s'identifie de plus en plus rarement à la réalisation de soi (comme aspiration) ou à l'absence de réalisation de soi, il ne mesure donc plus des efforts significatifs pour l'expression des individus dans ce qu'ils sentent ou veulent essentiel. Il apparaît de plus en plus comme un point de passage obligatoire pour une vie qui se situe essentiellement ailleurs et perd beaucoup de ses caractéristiques de simple temps de récupération de la force de travail. Comme Marx le montre très bien dans les *Grundrisse* l'horizon des individus de la société capitaliste se déplace et s'élargit sans cesse sous les effets mêmes de la reproduction élargie du rapport social de production. Les connexions interindividuelles se multiplient, les distances et les relations temporelles se rapprochent et s'éloignent simultanément alors que s'intensifient et s'étendent les échanges entre les hommes, la technique et l'environnement. Beaucoup de traditions entrent dans la voie du dépérissement, notamment celles qui ordonnaient ou ordonnent encore les perceptions du monde et de la vie; réglaient ou règlent encore les conduites. Le monde vécu se disperse et s'émiette dans la variété kaléidoscopique d'offres toujours renouvelées de marchandises et de messages aux significations évanescentes et éphémères. La séduction par la consommation immédiate se substitue à la recherche de valeurs permanentes et de pratiques vitales, marquées du sceau de la cohérence et de la continuité. Il n'y a apparemment plus d'unité qu'au niveau d'une sorte d'esthétique généralisée de la marchandise jouant sur la fascination, sur la mutation infinie des apparences, c'est-à-dire sur la production ininterrompue d'une réalité seconde reléguant à l'arrière-plan la réalité des relations sociales. Le monde ainsi produit se donne pour un monde du recul des limites, des possibilités inconnues que ponctuent des discours plus ou moins délirants sur la liberté, et de la jouissance mais il fait place brutalement et irrégulièrement à un monde de la crise et de la dureté que ponctuent des discours de la contrainte et de la nécessité. Il n'y a apparemment plus de rapport bien établi, c'est-à-dire étalonné selon des critères stables, entre la participation à la jouissance sollicitée et l'effort consenti pour échapper à la société des exclus ou des mis à l'écart. Dans un monde devenu schizoïde, les individus n'ont plus de points d'ancrage solides,

la recherche de la performance comme la soumission passive apparaissant également aléatoires du point de vue de leurs résultats, on voit régresser ou s'étioler leurs sentiments d'appartenance à des groupes ou à des ensembles culturels. L'environnement naturel comme la réalité sociale ne sont plus perçus à partir de représentations fixées et univoques, correspondant elles-mêmes à des pratiques orientées de façon déterminée vers la maîtrise supposée de l'action et des événements. Le rapport entre l'individu et la société se fait lui-même plus ténu dans la mesure où les champs d'action se font trop instables et les parcours sociaux particulièrement incertains pour un nombre croissant d'individus. La société est toujours là avec ses contraintes incontournables, sa force incommensurable, mais elle n'offre plus les points de repère qui permettent de tracer des chemins qui mènent vers des objectifs reconnus et reconnaissables. Aussi, sans arrière-plan assuré, les individus perdent-ils cette impression de présence à eux-mêmes et au monde qui les fait participer « naturellement » au jeu social.

Par elle-même cette tendance à la distension, voire à la dissolution des vieilles attaches et des vieilles dépendances, ne conduit pas à l'homme multilatéralement développé que Marx appelait de ses vœux. Elle met toutefois en danger, et cela en profondeur, les vieilles cristallisations de la réalité sociale autour de travail, des éthiques de l'effort et de la maîtrise. Elle dépouille en même temps de leur hyper-réalité, c'est-à-dire de leurs significations sociales impérativement unilatérales, les objets-emblèmes, les lieux-refuges, les marchandises fétichisées qui encombrent et dépeuplent simultanément la sociabilité humaine. Le monde sensible suprasensible décrit par Marx, celui de la métamorphose des formes de la valeur (marchandise, argent, capital) semble s'épurer et s'intellectualiser en renforçant ses propres caractéristiques d'ubiquité, de commutativité accélérée. Dans une certaine mesure, il se déréalise en déréalisant les rapports sociaux et les relations intersubjectives qui trouvent en lui leur justification et leur point d'appui. La valeur qui s'autovalorise garde toujours un grand pouvoir de fascination et de suggestion sur les esprits. En tant que faisceau de formes intellectuelles objectives *(objektive Gedankenformen),* elle n'affronte d'ailleurs pas de concurrence notable dans la construction de la réalité sociale (des principes associatifs d'organisation sociale, par exemple). Mais elle ne peut plus susciter des investissements vitaux en profondeur comparables à ceux de l'ère capitaliste classique, c'est-à-dire structurer de façon satisfaisante une économie libidinale résistante et ramifiée dans toutes les relations humaines. La déconstruction du travail — soubassement de la valorisation — peut

ainsi être mise à l'ordre du jour, et cela en tant que mise en question des formes dominantes des pratiques sociales. Plus précisément, on peut commencer à s'intéresser au travail (l'opposition travail abstrait - travail concret) comme à l'obstacle toujours remis en place sur la voie des pratiques en expansion et en renouvellement, comme à l'horizon qui prétend dicter leurs perspectives à tous les autres horizons. Comme les surréalistes l'ont très bien compris, il y a déjà plusieurs décennies, de nouvelles perceptions sont à l'ordre du jour qui court-circuitent les vieilles liaisons et les vieux courants d'échanges habillés de neuf selon les canons de l'esthétique de la marchandise en donnant des places incongrues à l'inattendu, au déprécié, à l'arrangement perturbateur, etc. Mais il faut bien voir que cette subversion du quotidien doit pénétrer le monde du travail pour montrer qu'il est la négation de l'action et de sa polymorphie, qu'il est la non-action sous le couvert de l'activisme. C'est à ce point que l'on retrouve le thème adornien des forces productives esthétiques, avec une nouvelle charge critique. Il ne s'agit plus seulement de mettre en lumière la correspondance du développement des forces productives et de l'évolution des pratiques artistiques ou encore le parallélisme entre l'accroissement des savoir-faire matériels et la diversification du matériau et des formes artistiques. Il s'agit de saisir comment les différents mouvements de retrait par rapport aux structures de production ou de désinvestissement des pratiques répétitives et trop balisées ne font pas que nier ce qu'ils refusent, mais au contraire expriment le plus souvent, non pas le repliement sur le primitif et l'archaïque, mais l'aspiration à un autre usage des acquis et des pouvoirs matériels comme des conquêtes de l'esprit humain. L'art comme pratique autre s'alimente et revient à la production pour mieux s'en détacher et la dépasser, non seulement en vue de contester ses finalités et son organisation, mais aussi afin de lui opposer d'autres manières de faire. L'art, en ce sens, est directement concerné par le travail, et plus particulièrement par le travail abstrait, car il lui faut en dénouer les fils pour trouver sa voie vers de nouvelles formes d'habitabilité du monde et de déploiement des actions humaines. Sans doute l'art peut-il être tenté par bien des impasses, celle de la création solipsiste, celle de la contemplation et de la jouissance des réalités épargnées apparemment par la marchandise et la production, mais l'épuisement rapide des formes (et surtout des formalisations) artistiques par suite de leur banalisation et de leur intégration au jeu d'échanges sociaux marqués par la valeur, rend le choix des voies quiétistes particulièrement aléatoire. L'art ne peut conserver son caractère exploratoire et ses vertus critiques que s'il s'attaque sans cesse aux

coagulations du travail, aux cristallisations régressives de l'action qui enferment les hommes dans des schémas opératoires simplificateurs. Les pratiques esthétiques ne peuvent en effet avoir de portée que si elles répondent de façon précise aux procès effectifs et aux conséquences concrètes du travail abstrait. L'art qui s'enracine en art de vivre est une suite de défis aux défis qui naissent de la technique et de la pénétration de nouveaux instruments de valorisation dans le monde des relations quotidiennes.

Il est au premier chef remise en mouvement des images et des représentations qui nous entourent, particulièrement de celles qui prétendent fonder un monde stable dans sa façon de faire vivre l'espace et le temps et de recevoir les projections/aspirations des individus. Il est ainsi mise en question des dispositifs qui réduisent la croissance des forces productives à une croissance des maîtrises de processus objectifs et objectivants dans l'oubli des capacités de jeu dans et avec le monde. L'art qui ne se fétichise pas lui-même n'est plus pour l'essentiel recherche d'œuvres achevées (prétendument autosuffisantes), ni simple invention de formes, il est avant tout découvertes des possibilités d'action que recèlent les relations enfermées dans le travail. Il se fait exaltation de forces productives humaines libérées en tant qu'elles échappent à des applications étroites à la production et à un usage restrictif des prolongements techniques du corps et de l'esprit humain. Il se fait aussi démultiplication des perspectives, rejet des processus identificatoires sclérosants par l'adoption de pratiques mimétiques attentives pour tout ce qui est insoupçonné. Il ne se laisse pas enfermer dans les dilemmes du monde du travail, ceux de l'activisme et de la passivité; de l'hédonisme et de la performance, de la concentration et de la dispersion, de l'intentionnel et du fortuit, du réalisé et du déchet, etc. Sans doute l'art comme subversion n'est-il présent que dans les marges de la société et des individus, comme un ensemble d'instruments qu'on ne sait pas très bien utiliser et dont on redoute les effets. Mais il est justement un recours contre ce qui rend supportable l'insupportable en faisant entrevoir derrière toutes les formes de l'art domestiqué et derrière toutes les transfigurations de la réalité, des percées vers des déséquilibres dynamiques qui sont autant de remises en question du présent borné. Il est à la fois partout et nulle part, partout dans la mesure où il n'est pas de lieu où il ne puisse apparaître — nulle part dans la mesure où il n'a pas de domaine réservé où il serait à l'abri des menaces du monde. On peut le trouver sans le chercher consciemment, mais il faut évidemment une forte aspiration à une autre vie de l'en-deçà pour pénétrer les voies qui conduisent à lui. Il n'est donc pas

erroné d'affirmer que la pratique artistique suppose aussi bien *l'Einfühlung*[7] qui permet d'épouser avec fougue les êtres et le monde, que la *Verfremdung*, la distanciation qui refuse les faits accomplis et les proscriptions de l'avenir autre. Elle se lie très profondément au sensible tout en le démultipliant dans l'imaginaire pour lui ôter son caractère unidimensionnel. Ce serait par conséquent en restreindre considérablement la portée que de la réserver aux « avant-gardes » empêtrées dans des querelles de préséances ou dans la critique de formalismes dépassés. Il faut en réalité considérer que des pratiques artistiques plurielles naissent à tous les étages de la société, souvent éphémères et ténues, mais constituant une réalité latente qui, de façon intermittente, fait irruption dans les chasses gardées de l'esthétisme et de l'industrie culturelle. Il n'y a, en ce sens, aucune raison de se laisser emprisonner par l'antinomie apparente entre culture élitiste ou savante et culture de masse, qui, toutes deux, doivent, pour survivre et se renouveler, se nourrir en les dénaturant des productions de l'art non domestiqué. Il ne s'agit naturellement pas de se représenter les choses comme s'il existait aujourd'hui un art populaire comparable à celui des formations précapitalistes (cf. particulièrement les traditions orales), mais bien de comprendre que l'art est une réalité discontinue, toujours prête à apparaître pour exprimer l'élargissement des horizons vitaux des individus en même temps que la protestation contre leur soumission aux échanges et aux relations sociaux fétichisés. On voit par là que l'art devient indispensable à toute entreprise de transformation de la société, ce qui signifie aussi que les pratiques politiques transformatrices doivent se préoccuper de favoriser l'expression artistique. En l'occurrence toutefois, il ne peut être question de protéger l'art ou de voir en lui l'illustration ou le commentaire épique de la politique révolutionnaire. Il est au contraire force anticipatrice, dépassement des rapports immédiats qu'il faut écouter pour secouer les routines politiques et rassembler les énergies sur autre chose que les intérêts les plus directement perceptibles.

Il ne faut pourtant pas s'y tromper, cette mise en relation des pratiques artistiques et de la politique n'a rien à voir avec une esthétisation du jeu politique, en particulier avec tout ce qui pourrait être transfiguration-sublimation de la violence politique et de sa puissance destructrice. Cette mise en relation est bien plutôt une mise en perspective de la poli-

7. II ne faut pas interpréter *Einfühlung* dans un sens psychologiste, mais l'interpréter comme relation de sympathie et d'ouverture qui permet aux étants d'exister. L'*Einfühlung* ainsi comprise n'est pas l'*Einfühlung* prise de possession dénoncée par Heidegger dans *L'origine de l'œuvre d'art*.

tique et sa critique comme pure pensée et pratique des rapports de force, dans l'oubli de ses dimensions transformatrices et innovatrices. Dans cette perspective la politique comme échange de prestations symboliques et matérielles en vue d'obtenir l'équilibrage ou la stabilisation des relations sociales est sans cesse refusée dans ses tendances à pérenniser des relations d'asymétrie et de dépendance. Elle est saisie au contraire comme déplacement incessant des limites sociales et des cristallisations institutionnelles et comme moyen de permutation des places ou positions occupées à un moment donné par les individus et les groupes. Plus précisément, elle est conçue comme un noyau conscient du changement, de diminution des contraintes sociales, de majoration des possibilités d'autonomie et d'ouverture du champ d'action des uns et des autres. Il ne s'agit plus simplement de mettre des adversaires hors de combat et d'occuper des forteresses supposées inexpugnables, il s'agit, à travers la dialectique des rapports politiques, de transformer les rapports et les pratiques des hommes entre eux, de façon à rendre possibles des changements d'ensemble. Les modifications capillaires de l'action entraînées par l'inquiétude et la subversion esthétiques, par les aspirations à un au-delà du travail, doivent trouver leurs prolongements dans les affrontements politiques, notamment pour leur donner d'autres objectifs que ceux de la domination et de la subordination. La politique n'est plus — pour l'essentiel — stratégie et tactique en vue de la conquête de positions de pouvoir, elle devient plus encore lutte pour de meilleures conditions d'action, pour des relations de communication plus libres permettant une plus grande inventivité sociale. Les individus et les groupes ne se subordonnent plus à des objectifs qui sont censés les dépasser, ils découvrent à travers des confrontations avec les pouvoirs organisés et les structures de domination de nouvelles possibilités d'autodétermination. La politique, en quelque sorte, ne se sépare plus des activités qui transcendent les routines, elle ne se laisse plus réduire à des recettes techniques ou à des échanges codifiés une fois pour toutes. Elle ne se confond pas non plus, bien sûr, avec l'affirmation utopique abstraite de l'autre société, encore moins avec la réalisation immédiate d'un monde sans contrainte et sans violence, au contraire elle transforme tendanciellement l'extériorité des rapports sociaux par rapport aux groupes et aux individus. La pratique politique, qui ne prend plus pour argent comptant la primauté et la domination du travail abstrait, les modes actuels d'habitabilité sociale ainsi que la hiérarchisation des fins et des moyens, cherche à aller, en effet, à l'encontre de la reproduction sociale. Elle ne se reconnaît plus dans les enjeux et les priorités habituels — réassurance

des pouvoirs en place, production de rituels et de thématiques symboliques pour intégrer les différentes couches de la société aux réseaux étatiques[8] — elle s'identifie en réalité à ce qui est élargissement des horizons, diversification et intensification des échanges sociaux, glissements dans les sens attribués aux activités sociales. Dans un tel cadre, les orientations politiques ne peuvent plus se résumer à des programmes ou à des « lignes générales » défendus et proposés par des organisations, elles doivent largement se confondre avec les préoccupations des groupes qui en sont porteurs, notamment avec leurs tentatives pour développer en leur sein des liens de solidarité par-delà les tendances à la privatisation. La politique véritablement innovatrice n'atomise pas les citoyens en s'adressant à des individus isolés, habitués à considérer la société comme lourde de dangers, elle cherche à rassembler des individus et des groupes qui s'auto-organisent en recréant le tissu social. Ainsi elle n'a pas besoin de se présenter comme réponse à des réactions de peur ou d'angoisse devant le changement social en s'habillant des oripeaux de la tradition. Elle n'affronte pas les fondamentalismes en les flattant, mais en montrant leur incapacité à faire face aux problèmes du futur à partir des conceptions sclérosées du passé. Elle fait fond, avant tout, sur les initiatives que peuvent prendre dans les situations les plus diverses ceux qui sont trop souvent réputés ne pas pouvoir en prendre. Il n'y a plus, à proprement parler, de fossé entre politique et vie quotidienne, parce que l'une et l'autre se renforcent réciproquement et se complètent sans jamais se confondre. La politique se nourrit des aspirations au changement d'une quotidienneté qui perçoit le mensonge du repli sur des relations par trop restrictives, alors que le monde vécu s'ouvre à de nouveaux champs d'action grâce à la confrontation politique d'expériences multiples.

Conçue et pratiquée de cette manière, la politique perd peu à peu ses aspects lourdement pédagogiques, notamment ses références paternalistes à des guides éclairés qui possèdent et mettent en pratique les normes conduisant à la transformation sociale. Elle se fait elle-même élaboration progressive de nouvelles normes, de nouvelles règles de vie en société, elle produit de nouvelles relations aux modes de régulation et aux agencements systémiques qui caractérisent certains domaines de la vie sociale. Elle ne devient pas autoconscience de la société ou transparence des rapports sociaux, mais elle élargit le champ des interventions conscientes sur les mécanismes des régulations en récusant toute unidi-

8. Voir à ce sujet le livre de S. Naïr, *Machiavel et Marx*, Paris, 1984.

mensionnalité fonctionnaliste. En tant que politique révolutionnaire, elle ne peut donc être assimilée à l'accession, plus ou moins subite, des masses à une conscience historique de leurs tâches présupposées. Elle n'est ni révélation, ni illumination, mais elle est déplacement, à la fois discontinu et irréversible, des axes de gravité des échanges sociaux entraînant l'établissement de nouveaux réseaux de communication et de nouvelles possibilités d'agir. Ce n'est pas la conscience de classe qui vient à la politique pour la subvertir, c'est la politique qui vient à la conscience de classe (conscience d'exploitation et d'oppression dans les rapports de travail et les rapports étatiques) pour lui montrer les voies de la transformation de la vie. Il n'y a plus à projeter hors des temporalisations réelles un « homme nouveau » sur fond de morale sociale abstraite, il s'agit au contraire de s'efforcer de saisir les mouvements qui se dessinent contre la tyrannie du travail abstrait aussi bien dans les rapports sociaux que dans l'intersubjectivité, aussi bien dans les rapports des individus à leur environnement vital qu'à leur action. La lutte politique est moins affaire de conviction (convaincre le plus grand nombre) qu'un combat immédiat contre les effets désocialisants des échanges marchands et de la concurrence entre les prestataires de travail. Il ne suffit pas en effet de revendiquer de meilleurs salaires, de meilleures conditions de travail et un meilleur cadre de vie, encore faut-il que ces revendications pour être anticapitalistes s'intègrent dans des mouvements visant au-delà du salariat, la resocialisation des exploités et des opprimés. Coalitions, rassemblements, manifestations de démocratie directe ne doivent pas avoir seulement pour but le renforcement du camp des non-privilégiés, ils doivent se donner également pour objectif la transformation de l'action et la transformation dans et par l'action collective.

Ces différentes formes de mobilisation politique ne peuvent, bien entendu, pas avoir d'effets miraculeux, c'est-à-dire produire à brève échéance de nouveaux rapports entre les individus et la société et mettre fin à toutes les causes de désagrégation des liens sociaux et de l'inter-individualité. Elles sont pourtant capitales, dans la mesure où elles font apparaître la reconstruction sociale comme concrètement possible et comme faisant partie de l'horizon du présent. C'est ce qui commence à transparaître à travers les thématiques mises à l'ordre du jour par ce que l'on appelle « les mouvements sociaux » (pour l'essentiel le féminisme, et les mouvements « verts » pour une vie différente). La notion traditionnelle de « mouvement ouvrier » se trouve par là remise en question, parce qu'elle est accrochée à la figure emblématique de

l'ouvrier d'industrie et à sa promotion sociale, et qu'elle est en même temps fermée à la crise actuelle des rapports de travail ainsi qu'à l'analyse des nouvelles formes de travail ou des nouveaux processus d'inclusion dans et d'exclusion de la production. Paradoxalement, le mouvement ouvrier est très profondément atteint dans ses capacités d'initiative, car il se refuse à prendre contrairement à ce qu'il croit les dimensions actuelles de la « centralité » du travail abstrait (notamment les différenciations dans ses modes d'apparition par suite de sa pénétration dans de nouvelles couches de la société). Dans de nombreuses circonstances il lui arrive ainsi de se placer en porte à faux dans les débats politiques en ignorant les aspirations à de nouvelles pratiques collectives, libérées de l'autoritarisme et délivrées de fixations unilatérales sur les activités étatiques. Le plus souvent il ne veut pas comprendre que la crise de la participation politique, loin d'être éphémère, est fondée sur une crise globale des mécanismes politiques, notamment de ceux qui, sous le couvert de la représentation, réduisent le rôle des travailleurs à des jeux de pression et de contre-pression sur des pouvoirs d'Etat largement structurés en dehors d'eux. Dans un contexte où l'effectivité de l'Etat-providence va en décroissant pour tout ce qui concerne la protection sociale, les consommations publiques, etc., et où, par conséquent, la présence plus ou moins périphérique du mouvement ouvrier dans les appareils d'Etat apparaît de plus en plus inefficace, la politique comme revendication et acceptation du réformisme d'en haut perd inévitablement de son attrait. Il n'est même pas exagéré de dire qu'il devient de plus en plus difficile de la renouveler en lui cherchant de nouvelles raisons d'être et de la présenter comme la voie de l'avenir.

Cela ne veut, certes, pas dire qu'il n'y a plus d'espace pour la politique comme manifestation de la volonté de puissance des uns et corrélativement de la passivité relative des autres ou encore comme sommation d'intérêts formellement égaux, quoique substantiellement inégaux, mais que la transformation sociale authentique relève d'une politique tout à fait différente, radicalement autre dans ses assises. La rationalité de la subversion des rapports anciens ne peut être la rationalité de l'ajustement les uns aux autres des supports du travail abstrait, qu'ils soient exploités ou fonctionnaires du Capital, elle s'articule au contraire autour de leur devenir autre en tant qu'individus et en tant que membres de la société. Elle ne s'accommode ni des habitudes et des pesanteurs culturelles, ni des agencements de force nécessaires à la reproduction sociale, ni non plus de l'institutionnalisation de dissymétries sociales fondamentales. Elle se fait logique du mouvement, de

l'abolition des distances sociales, du redéploiement des rapports politiques entre centre et périphéries des rapports entre pouvoirs sociaux disséminés et individus. Elle tend vers ce qu'on peut appeler après Gramsci un autre type d'hégémonie, marqué particulièrement par d'autres vécus et significations quotidiens, eux-mêmes liés à de nouveaux équilibres institutionnels dans un cadre de redistribution généralisé des pouvoirs. De ce point de vue, les révolutions du xxe siècle, à commencer par la révolution d'Octobre, apparaissent comme des révolutions arrêtées à mi-course, c'est-à-dire plus proches de révolutions passives — simples réaménagements d'hégémonie — que de révolutions assumées dans toutes les dimensions qui leur sont indispensables (pour continuer à faire référence à Gramsci). Il y a, il est vrai, des bouleversements profonds au niveau des formes de propriété et des rapports de production qui entraînent l'élimination de la bourgeoisie comme classe dirigeante, mais les classes anciennement dominées n'ont pas la possibilité ou l'occasion au cours de ces processus de transformer radicalement leur mode d'agir et de vie. Passées certaines périodes de mobilisation intense qui ébranlent les pouvoirs anciens et suscitent beaucoup d'initiatives d'en bas, ce sont les activités de réorganisation de la société par en haut qui prennent le dessus, à la fois parce que les révolutions victorieuses jusqu'à maintenant ont à prendre en charge des problèmes du passé (ceux des révolutions bourgeoises défaillantes) et qu'elles sont conduites par des organisations d'avant-garde préoccupées essentiellement par le problème du pouvoir politique central. La révolution au sens étroit, c'est-à-dire la révolution politique, l'emporte sur la révolution au sens large, c'est-à-dire, tout ce qui concourt à ébranler de façon spontanée les relations sociales. Plus précisément la révolution au sens large — l'irruption des masses sur la scène politique — n'est saisie que comme le levier ou le moyen de la révolution politique. Chez Lénine, plus encore que chez Marx et Engels, elle apparaît comme une sorte de catastrophe naturelle qui, dans un espace donné, délimite un laps de temps favorable à l'intervention politico-militaire des révolutionnaires[9]. On est toujours dans un monde renversé où le moyen — la politique réduite à l'utilisation des rapports de force — l'emporte sur les fins (de la révolution sociale)

9. La thématique de la révolution ou de la transformation sociale doit perdre ses connotations eschatologiques ou le futur programmé. Sur ces points il faut se reporter à l'œuvre très riche de Lelio Basso, notamment à *Theorie des politischen Konflikts,* Frankfurt am Main, 1969; voir également le livre collectif sous la direction de Claudio Pozzoli, *Rosa Luxemburg oder die Bestimmung des Sozialismus,* Frankfurt am Main, 1973.

que les hommes devraient pourtant enrichir progressivement. Au bout du compte, le parti, incarnation de la politique comme force, devient prétendument le seul garant de la transformation sociale alors qu'il l'enlise dans des dispositifs de pouvoir concentrés à l'extrême. C'est bien pourquoi si l'on veut aller au-delà de la révolution passive il faut remettre la révolution au sens large à sa juste place qui est la première et cesser d'y voir un ensemble d'éruptions violentes, plus ou moins irrationnelles, qu'il est indispensable de transcender. Il faut se persuader quant au fond, qu'au-delà de certaines caractéristiques fortuites, les secousses qui ébranlent l'ordre social de façon apparemment imprévisible ont une double origine, d'abord la mise en question, le plus souvent destructurée, de ce qui se donne pour la « normalité », ensuite la mise à jour de nouvelles formes sociales (communications, institutions embryonnaires, modalités d'action). Elles sont à la fois destruction de l'ancien et construction du nouveau dans des conditions déterminées, c'est-à-dire productrices de significations et d'orientations à partir des effets des rapports sociaux et des relations qui y sont vécues. On ne peut donc rapporter ces phénomènes de dissolution et de reconstitution du tissu social à des comportements inconscients qui trouveraient dans la révolution politique (la prise de pouvoir) leur mode d'accession à la conscience. La politique comme stratégie et tactique ne peut au contraire échapper aux contraintes de la reproduction sociale qu'en se mettant au service des poussées de la révolution au sens large pour y puiser lui-même une meilleure conscience des enjeux.

Par conséquent, il apparaît bien que le marxisme contemporain, qui n'arrive pas à penser l'articulation du social et du politique, reste pour l'essentiel prisonnier de leur séparation fétichiste. Le politique qui doit régler les affrontements sociaux en dernière instance est compris de façon réductrice et traditionnelle comme le reflet de contradictions « naturalisées » (le concentré d'économique de Lénine) au niveau de la base (les mouvements d'opinion) et comme un art de type militaire au niveau du sommet (changements d'hégémonie). Il est à la fois amorphe, puisqu'il manifeste ce qui lui vient d'ailleurs et extrêmement formalisé comme ensemble de jeux réservés à de petites élites spécialisées. Il n'est ainsi pas conçu au sens large comme tout ce qui est afférent aux rapports d'autonomie et de dépendance qui se font jour du bas en haut de la société entre les groupes sociaux et cimentent de façon plus ou moins stable les relations sociales. La primauté du politique dont se réclament beaucoup de marxistes prend, dans un tel contexte, un caractère tout à fait ambigu. Elle est d'un côté croyance dans la capa-

cité des hommes à trancher dans les contradictions sociales et économiques, d'un autre côté elle est conviction que seules des minorités agissantes (appuyées par des masses plus ou moins consentantes) peuvent mettre en œuvre cette capacité. Elle est à la fois démocratique dans ses postulations et antidémocratique dans certaines de ses implications. On ne peut en conséquence s'étonner qu'au cours du xx[e] siècle les marxistes aient de façon schizophrénique agi pour élargir le champ de la politique et de ses participants tout en privilégiant des décideurs en nombre limité. On se heurte là à ce que l'Ecole de Francfort appelle le « positivisme caché » du marxisme qui est moins un économisme au sens strict du terme qu'une incapacité à penser jusqu'au bout les problèmes de l'agir et du faire. Le marxisme, pour reprendre un terme d'Henri Lefebvre, s'est surtout préoccupé de devenir-monde, c'est-à-dire de faire passer ses conceptualisations critiques dans les pratiques sociales, sans se rendre compte qu'il oubliait de passer au crible ces dernières et qu'il sacrifiait dans cette actualisation mal fondée une partie de ses instruments les plus acérés. Pour cette « pensée-devenue-Monde » la progression, les succès face aux adversaires sont inévitablement accompagnés de stagnation, voire de régression. Le marxisme ébranle la pensée bourgeoise de son temps, stimule la réflexion de ceux mêmes que rebute son dogmatisme. On lui doit indirectement beaucoup de courants novateurs en philosophie, en économie, en sciences sociales. Lui-même, comme on l'a déjà constaté, ne retire toutefois que très peu (sauf de plates transpositions), de la confrontation avec les autres courants. Par un paradoxe qui n'est qu'apparent, il lui faut donc désapprendre à être monde, et apprendre à questionner ses origines comme ses rapports successifs aux êtres et aux choses. Son impuissance actuelle peut, dans le cadre d'un tel changement de perspectives, être le gage de sa fécondité de demain. Mais cela ne peut être vrai que s'il cesse d'être hanté par des fantasmes de toute-puissance, de résolution de tous les problèmes de la société. Il lui faut renoncer à dire ce qu'est le monde et ce qu'il doit être, pour mieux le questionner en deçà et au-delà de ce pour quoi il se donne. Il ne sera plus question alors de devenir monde, mais de devenir au monde.

Imprimé en France
Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Juin 1987 — Nº 32 667